DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO

XII

UN COMBATE POR DIOS

(Primera parte)

Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA Vol. XII
Nihil Obstat: D. Vicente Serrano, Madrid 12-7-71
Imprímase: Ricardo, Obispo Aux. y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Conrado del Campo, 9-11 Madrid-27

I. LA EDAD DE LA MUERTE DE DIOS

El desafío

El 25 de agosto de 1900, en Weimar, en la modesta casa en la que sus parientes habían ofrecido albergue a su soledad y su demencia, moría un hombre, un escritor cuyos libros no habían despertado muchas resonancias entre sus contemporáneos, pero que, cincuenta años más tarde, aparecería a la humanidad como el profeta de los abismos: Federico Nietzsche. En el curso de la extraña autobiografía que con el título sutilmente blasfemo de *Ecce Homo* había escrito precisamente hasta el momento en que la enfermedad lo fulminara, podíanse leer estas terribles frases en las que el orgullo luciferino se mezclaba a la angustia:

«¿Dónde está Dios? Yo os lo diré: ¡lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Sí, todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿No es la talla de semejante acción demasiado grande para nosotros? Porque jamás ha habido acción más grande y por ella nuestro sucesor en la tierra pertenecerá a una historia más alta que cualquier otra historia. ¡Dios ha muerto! ¡Dios ha muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros!»

En el mismo instante en que desaparecía el autor de esta blasfema comprobación, un hombre muy anciano, cercano a su vez al gran umbral, tomaba solemnemente la palabra por dos veces para entregar al hombre y al mundo su más decisivo mensaje. El 25 de mayo de 1899 había aparecido la encíclica *Annum sacrum*, del Papa León XIII, que consagraba la humanidad entera al Sagrado Corazón de Jesús, símbolo del amor que el Dios hecho hombre siente por todos, incluso por quienes le ignoran, incluso por quienes lo combaten y lo niegan. Y el 1.° de noviembre de 1900 aparecería otra encíclica, *Tametsi futura*, otra página mística en la que se mostraría en el sacrificio redentor de Jesucristo la última explicación de cuanto ocurre en la tierra, la alfa y la omega del hombre y de su destino.

En la proximidad de esos textos está el drama espiritual del siglo XIX y de su heredero, el siglo XX, del que ambos son a la vez escenario y prenda. De una parte, los hombres cuyo más lúcido testimonio es Nietzsche que, llevando al extremo la rebelión de la inteligencia, rechazan a Dios entre los vanos fantasmas o entre los cadáveres en descomposición. De la otra parte, los creyentes, de los que es guía y portavoz un Papa genial y que deducen de la inquietante situación en que ven a la Cristiandad las más audaces, las más eficaces y fieles razones de ser, y que, lejos de admitir que Dios haya desaparecido de la tierra, proclaman su universal soberanía. Se ha planteado una especie de apuesta. La Iglesia de Jesucristo desafía a quienes la niegan. Desde hace casi un siglo, la historia religiosa no es otra cosa que la historia de ese desafío.

En un mundo que cambia de bases

Cuando, el 20 de septiembre de 1870, el cañón de los piamonteses que tronaba en la Porta Pía puso fin a aquella realidad histórica venerable que fue el poder temporal de los Papas, habían pasado ochenta años desde que otro cañón, el de los ciudadanos de París en rebeldía contra su Rey, apuntado contra los muros de la Bastilla, derribara aquella otra realidad histórica que fue el Antiguo Régimen francés. Más de lo que al principio pudiera parecerlo, ambos acontecimientos estaban íntimamente ligados, puesto que el uno era causa del otro. Y los dos cañonazos se correspondían mutuamente.

Y es que la Revolución que durante diez años trastornara a Francia no había tocado a ese país solamente. Las doctrinas que la provocaron, los ideales a los que sus hombres habían servido, pretendieron una universal trascendencia. Habían penetrado profundamente en las conciencias, tan profundamente, que las tentativas llevadas a cabo por sus adversarios para arrancarlas de ellas resultaron impotentes. Los ejércitos victoriosos, tanto como las literaturas, difundieron esos ideales a través de los pueblos. Durante ochenta años seguidos fue posible verlos en acción, alzando a los liberales contra los regímenes autoritarios, a los na-

cionales contra las dominaciones extranjeras, estallando por doquier en crisis violentas, dando al viejo mundo aspectos bastante diversos de aquéllos a los que tantas generaciones se habían acostumbrado. «En Europa se ha hecho la Revolución: es necesario que siga su curso», había dicho uno de los hombres engendrados por ella, Napoleón Bonaparte. Y la Revolución siguió su curso.

A esta primera causa de la transformación de la sociedad se añadió otra que al principio sorprendió menos a los espíritus, pero que más adelante se manifestaría más decisiva. Al mismo tiempo que la revolución intelectual y política, había estallado la revolución científica y técnica. La máquina de vapor, casi contemporánea de la Declaración de los Derechos del Hombre, había preparado tanto como ésta el cambio de valores y de principios. Muy pronto cambió el ritmo de trabajo y las condiciones en que éste se llevara a cabo. El nacimiento de la gran industria tuvo dos corolarios: el desarrollo del capitalismo, reino inhumano del dinero anónimo, y la formación del proletariado con sus masas enormes de seres sin esperanza. De todo ello resultaba un profundo desequilibrio, favorable a los movimientos de subversión y a las doctrinas socialistas. La revolución social, desde 1848, mezclaba sus corrientes a las de la revolución política, haciéndola más violenta y más eficaz. «El mundo va a cambiar de bases» —escribía, en 1871, Eugenio Pottier, en el poema que proporcionaría las palabras al himno revolucionario *La Internacional*—: y no se equivocaba.

Pasarán setenta años, en los que irán cumpliéndose nuevas transformaciones en la vida política, social, moral, tan profundas, tan radicales, que efectivamente puede hablarse de cambio de bases. Dichas transformaciones se llevarán a cabo con extraordinaria rapidez. Ya en 1872, al escribir el prefacio a la *Histoire du XIX^e^ siècle,* Michelet observaba: «Uno de los hechos más graves y menos notados es que la marcha del tiempo ha cambiado del todo, redoblando el paso de extraña manera.» La observación vale bastante más para el período siguiente. Es entonces cuando se hace verdaderamente *manifiesta* esa «aceleración de la historia» cuya teoría llevará a cabo Daniel Halévy.[1] En unos años, el equilibrio de fuerzas que rigen el mundo se halla radicalmente modificado; nuevas relaciones tienden a establecerse entre razas y clases; se imponen usos que las anteriores generaciones ignoraban; y transforman, con la vida práctica de los hombres, el sentido mismo que dan a esa vida. Todos los fenómenos que hemos visto anunciarse y esbozarse a partir de la Revolución llegan ahora a su cumplimiento. Habrá más diferencias entre el mundo de 1939 y el de 1789 que entre este último y aquel en que reinaba San Luis.

Estas mutaciones ocurren en todos los órdenes. En la política, la guerra de 1914-1918 parece producir las más espectaculares. Preparada por largos años de juego diplomático, estalla como un banal conflicto de hegemonía, pero muy pronto se transforma en drama planetario y provoca una radical revisión de situaciones. Bajo la presión de fuerzas desencadenadas por esa guerra, imperios varias veces seculares se hunden, no dejando en pos de sí más que ruinas y escombros, bases bastante inestables para que sobre ellas pueda edificarse un sólido porvenir. Los regímenes padecen la misma suerte y se ve surgir a otros de tipo desconocido, peligroso, en los que es imposible reconocer el espíritu europeo, fundado sobre una determinada escala de valores. La vieja Europa vacila; el mismo continente que estableciera esas normas del espíritu se siente amenazado en su hegemonía lo mismo que en sus fuerzas vivas. *Decadencia de Occidente*, profetiza Oswald Spengler, término fisiológicamente ineluctable de una de las «civilizaciones mortales» de que habla Paul Valéry, esa civilización que, desde hace mil años, rige al continente. En el extremo Occidente, la prodigiosa ascensión de los Estados Unidos, acelerada por la guerra mundial, parece a la vez consagrar el hundimiento de Europa y asegurar parcialmente el salvamento de sus valores —por lo demás, profundamente modificados por su implantación

1. *Essai sur l'accélération de l'histoire* (París, 1947; reedición, 1961).

en el «Nuevo Mundo»—. Entretanto, en Oriente, y hasta el corazón de la profunda Asia, se esboza otro fenómeno, del que no es más que una primera señal la brusca entrada en escena del Japón, vencedor de la Rusia zarista en 1905: la rebelión de las razas de color contra aquella que desde hace tres siglos pretende asumir por sí sola la dirección del planeta y cuya triunfal expansión colonialista ha sembrado por todas partes los mismos gérmenes de esa insurrección. Una especie de cambio se plantea y prepara para el mundo: cambio que desencadenará la segunda guerra mundial, cerrando esta página de la historia y con ella un largo capítulo de más de un milenio, para abrir a la humanidad una era dramáticamente nueva.

Estos enormes cambios son aún poca cosa al lado de los que determina, en las estructuras sociales y modos de vivir, la irrupción de la técnica y de la ciencia, irrupción que por otra parte explica también, parcialmente, las transformaciones políticas. Los progresos realizados en estos dominios durante los dos primeros tercios del siglo XIX, por grandes que hayan sido, no pueden compararse con los que se llevan a cabo a continuación y especialmente en el último tercio del siglo y comienzos del XX. ¡Epoca sorprendente y en tantos aspectos admirable! Obsérvase en ella un fluir de la inteligencia como no ha conocido otro semejante la historia. Tal vez no hay ni uno solo de estos años que no quede señalado por un descubrimiento capaz de influir en el porvenir. Cuando los americanos establezcan la curva de las «invenciones decisivas» podrá verse cómo ésta se levanta más y más hasta casi alcanzar la vertical, como si la potencia creadora del hombre tendiera al infinito.

Todo cambia, todo se renueva, lo mismo la visión que el hombre tiene del universo que las más temporales condiciones de su vida. La ciencia pura abre al espíritu perspectivas vertiginosas en las que se confunden materia, energía, tiempo y luz. De lo más grande a lo más pequeño, del espacio sin límites en el que flotan millones de galaxias, hasta el átomo en el que es posible hallar la danza de los electrones en torno a un núcleo, se revela todo un mundo que los hombres del siglo XIX no hubieran podido imaginar siquiera. Un hecho capital: las más elevadas de esas especulaciones tienen casi siempre consecuencias prácticas; se traducen concretamente en transformaciones en la vida de los hombres. Hertz trabaja en completar una teoría de las ondas, de la que nacerá la «radio», llamada a revolucionar la transmisión del pensamiento. En 1895, Röntgen descubre los «Rayos X»; en 1900, Pierre y Marie Curie, el «rádium»: toda la terapéutica ha cambiado. Y de los trabajos de Lorenz, Perrin y Thompson, surgen la «electrónica» y el «atomismo», para lo mejor y para lo peor, anunciando otras revoluciones.

La ciencia aplicada y la técnica son los agentes soberanos en la transmutación de los tiempos. Los datos hablan elocuentemente: todas las invenciones prácticas que en nuestros días rigen nuestras existencias datan de aquellos años: en 1875, el «teléfono» de Graham Bell; en 1895, la «telegrafía sin hilos» de Hertz, Branly, Lodge, Marconi; en 1889, la hidro-electricidad, la «hulla blanca» de Gramme, Bergès, Desprez; en 1888, el «motor de explosión» movido por la esencia del petróleo, preparado por Forest; hacia 1890, el «automóvil»; hacia 1900, el «aeroplano»; en 1894, con los hermanos Lumière, el «cinematógrafo». La lista sería larga y cubriría el campo de todas las disciplinas; la metalurgia, en la que entraban en uso nuevos minerales; la química de los colorantes o la de los disolventes; las textiles y la de materiales para toda clase de usos; la medicina igual que la farmacia que, desde Pasteur a Fleming, tantos han trabajado por renovar.

Todos esos inventos se traducen en la aparición de máquinas cada vez más numerosas y perfectas. Son éstas las que trastornan los medios de comunicación y de transporte; las que transmiten el pensamiento y la información, modificando la fisonomía del mundo —seguramente con más rapidez y profundidad que los demás inventos—. Son también las máquinas las que reinan en la producción de bienes de consumo: cada vez más enormes, más costosas, más indispensables. Prácticamente, cuanto consume la sociedad moderna es producido por ellas —in-

cluidos en amplia medida los productos del suelo, porque la misma agricultura se mecaniza y, en los países nuevos, no es más que una industria como las otras—. Surgen nuevos lazos entre la máquina y el hombre: lazos que nada puede romper.

Las consecuencias de èse acontecimiento son innumerables. Se observan en la existencia cotidiana de los individuos, lo mismo que en las estructuras de la sociedad. En los países de elevada civilización técnica —de los que son prototipo y símbolo los Estados Unidos— el nivel de vida se eleva y el *confort* se convierte en ideal. Pero si es verdad que la máquina puede producir en cantidades gigantescas los bienes de consumo, también lo es que el sistema económico del mundo no se ha adaptado aún a su ritmo: estallan crisis, la más dramática de las cuales es la de 1929, tras la cual se ve quemar los alimentos en algunos países para evitar la superproducción, en tanto que chinos e indios mueren de hambre a cientos de miles.

Y tal vez no sea eso lo más grave, porque la irrupción de la técnica afecta al hombre de muy diversas maneras. Recuérdese las dolorosas consecuencias que la entrada en escena de la máquina tuvo sobre la vida de los trabajadores. Esas condiciones fueron mejorando poco a poco, pero en seguida se perfilaba un nuevo peligro. En principio, la máquina estaba llamada a disminuir el esfuerzo de los trabajadores. «La humanidad —escribía Izoulet en 1914— tiene ya a su servicio a millones de esclavos de hierro.» Pero, de hecho, ¿en cuántos casos no ha quedado reducido el hombre mismo a esclavo de la máquina, a la que debe alimentar y servir? Hacia 1900, Taylor concluye su famoso sistema de producción, fundado en los tres principios de «identidad, repetición, rapidez» y la «cadena» entra en las costumbres; veinte años después, Ford incluye el taylorismo en una concepción general no sólo de la producción y de los cambios, sino de toda la vida obrera, en la que todo obedece a las reglas del *standard*. Hay gran peligro de no ver en el hombre más que un engranaje de una máquina gigante, solamente bueno para fabricar y consumir.

A este fenómeno de orden técnico, el triunfo de la máquina, sigue otro correlativo que, por lo demás, depende en gran medida de él: el crecimiento monstruoso de las ciudades, la concentración de masas humanas. Entre 1870 y 1914, París duplica su población, y en todas las grandes capitales ocurre otro tanto, mientras se vacían los campos. De pronto, las viejas estructuras sociales quedan dislocadas. El hombre pierde el cuadro natural en que solía desarrollarse. Se encuentra en el seno de masas enormes, anónimo, susceptible de intercambios, pronto a sufrir todas las crecientes presiones de la colectividad. Se prepara una sociedad gregaria. El proceso es mundial, dondequiera se desarrolle la gran industria moderna.

¿Cómo no hablar de revolución al considerar las prodigiosas transformaciones que se han llevado a cabo durante esos sesenta años? Sin duda alguna, los resultados son bastante diversos de los que soñaban los Constituyentes de 1789; su individualismo iría bien poco de acuerdo con la civilización de masa y, ciento cincuenta años después de su proclamación, los Derechos del Hombre parecían bastante amenazados. Pero no es menos verdad que son las fuerzas puestas en juego por la Revolución francesa las que siguen sacudiendo los fundamentos del mundo y las que acompañan en la vieja sociedad occidental a este «flujo vertical de los bárbaros», diagnosticado por Ortega y Gasset, y las que hacen fermentar a Asia y Africa contra los pueblos colonizadores. La irrupción de la técnica les ha dado nuevas ocasiones de dedicarse a ello, multiplicando las causas de desequilibrio. Social o política, sigue siendo la Revolución que prosigue su camino; y la Iglesia, que tiene por misión llevar el mensaje de Cristo a la tierra de los hombres, sigue siendo la Iglesia de las Revoluciones.

El reino del espíritu laico

Todos esos acontecimientos que cambian las bases del mundo tienen el aspecto de estar extremadamente lejos de las preocupaciones espirituales de la Iglesia y de su campo de acción.

Pero, en realidad, le conciernen directamente. No es cosa sabida desde hace poco tiempo y la teología lo repite continuamente: sobrenatural en su esencia, trascendente a las cosas de la tierra por sus fines, la Iglesia no deja de estar compuesta por hombres, por seres de carne y de sangre —por lo que está comprometida en el plano temporal—. Desde sus orígenes se le ha planteado el problema de su inserción en las sucesivas formas de civilización: y ahora ese mismo problema se planteará de manera más impetuosa que nunca. ¿Acaso no está en tela de juicio el mismo hombre a quien ella tiene el encargo de conducir a la salvación? ¿No se halla el mismo Dios amenazado por fuerzas oscuras y malignas que determinan precisamente esas transformaciones que observamos? En sus relaciones con los Estados, con las clases sociales, con las diferentes razas, está en juego la autoridad misma de la Iglesia —igual que sus posibilidades de llevar a todos su mensaje—; lo mismo que su existencia, contra la que se encarnizan numerosos enemigos.

Esos setenta años cuya importancia en la historia profana acabamos de ver, la tierra, y no menor, en la historia religiosa. Coinciden con un enorme crecimiento de los adversarios a los que, desde hace tiempo, se ha visto alzarse contra el Cristianismo y tratar de derribarlo. Se trata realmente de la «irrupción tempestuosa del ateísmo» de la que habla Jacques Maritain. En todos los planos, de todas partes, se desencadena contra la fe cristiana un inmenso asalto: contra las costumbres cristianas, contra la Iglesia. ¿Señalará el fin de la religión el prodigioso cambio que se opera en la historia? ¿Al cambiar el mundo sus bases, va a desalojar a Dios?

Tres palabras abarcan todas las formas que adquiere la hostilidad a la religión desde los comienzos de nuestro período; palabras que precisamente entran en el uso común o toman un nuevo sentido: [1] *laico, laicismo, laicidad.* El término *laico* designó primitivamente al hombre que no era clérigo y ahora adquiría una acepción más polémica; significa «lo que está apartado de toda realidad religiosa» —apartado, pero muy pronto hostil [1]—. El «laicismo» es la actitud de espíritu de quien rechaza, en teoría y en la práctica, la fe y todo lo que de ella procede. Incluye todas las formas, todas las manifestaciones de la lucha emprendida contra el Cristianismo. Tiende, en definitiva, a una eliminación radical del carácter sacro de la vida y del mundo. Se comprende que un Papa que no pasa en absoluto por espíritu estrecho, Pío XI, haya calificado al laicismo de «peste de nuestro tiempo en la que se hallan todos nuestros errores con lo que tienen de peor».[2]

A lo largo de todo el período que nos interesa, el espíritu laico se ha puesto al trabajo, minando por todas partes el edificio cristiano. Se trató ante todo de trabajar en el terreno político, inspirando a los gobiernos y penetrando en los regímenes. Ese laicismo reclamaba la separación total de la Iglesia y el Estado, so pretexto de impedir el predominio del uno sobre el otro, pero en realidad con la intención de apartar a todas las instituciones humanas de los imperativos de la religión. Volviendo a los métodos de que se han servido tantos gobiernos desde hace siglos, pero con una intención más radical, ataca a las congregaciones religiosas, al reclutamiento del clero, a los lazos que unen

1. Hacia 1875 toman esas palabras el sentido que hoy les damos. En esa fecha, Renan habla de *laicidad* en un discurso académico, pero la edición de 1878 del Diccionario de la Academia ignora el vocablo y no define el término *laico* más que en su antigua acepción. Littré, en 1871, había definido el *laicismo* como «el conjunto de caracteres de los laicos». En 1935, la Academia define el término: «doctrina que tiende a dar a las instituciones un carácter no religioso». De hecho, es más que una doctrina, es una actitud general de espíritu.

1. Los términos de *laico, laicismo* y *laicidad* siguen siendo bastante equívocos y es deber de honestidad observar que hubo y hay siempre, en el terreno más «laico» conciencias nobles y rectas que nunca desearon abatir a la Iglesia ni desarraigar la moral evangélica. Pero los mismos «santos laicos» alejan lo sobrenatural y contribuyen a minar las bases de la fe con su sola presencia. El respeto que se manifiesta con tales laicos no basta a desmentir la lección de los hechos, deducible de la obra llevada a cabo por el laicismo.

2. Encíclica *Quas primas,* de 1925.

a los católicos a la Sede romana. Primero trata de dislocar el cuadro en que actúa la Iglesia; y lo hace según los procedimientos de que ya habían proporcionado ejemplos —en otros tiempos— los regalistas, los galicanos, los josefistas y después, más próximos, los convencionales franceses. Semejante empresa puede ser llevada a cabo de diversas maneras: con frecuencia, por medio de las leyes —como ocurrirá en la Alemania de Bismarck o en la Francia de la Tercera República—; pero también sucede que, en la lucha contra la fe, los jefes «laicos» recurren a la persecución violenta, como se verá en México o en España, a la espera de que los regímenes totalitarios conjuguen ambos métodos y utilicen *simultáneamente* el terror y el arsenal legislativo para hacer triunfar la irreligión.

Para actuar sobre los gobernantes, el espíritu laico tiene a su servicio un arma secreta: la *Francmasonería.* Sin caer en los excesos de ciertos polemistas a la manera de Léo Taxil, que ven francmasones por todas partes, hay que reconocer que, en el gran asalto organizado contra la religión, la secta representa entonces un papel considerable. Había podido discutirse acerca de su responsabilidad en la preparación de la Revolución francesa y concluir que si algunos de sus miembros ocuparon un lugar preeminente en el movimiento ideológico que llevó a la explosión revolucionaria y a su inflexión en un sentido anticristiano, no hay por qué inculpar —llegado el caso— a toda la Francmasonería.[1] Por lo demás, en cuanto la Revolución se impuso, hizo desaparecer en Francia la mayor parte de las logias. Reorganizada bajo el Imperio, en el que José Bonaparte y Cambacerès fueron colocados al frente de la secta, ésta contó en sus filas con mariscales, altos magistrados, notables de todas clases. La Restauración, a pesar de sus difíciles comienzos, no le fue desfavorable, protegida como estaba por el duque de Berry y el ministro Decazes, dos «hermanos», y aureolada por la gloria de La Fayette. Pero fue sobre todo bajo Napoleón III cuando alcanzó en Francia y fuera de Francia su máxima expansión: el antiguo *carbonaro,* aun desconfiando de ella, la había dejado crecer, aunque tratando de controlarla mediante Lucien Murat, el mariscal Magnan y el «hermano» Morny; mientras en Italia (donde Cavour y Garibaldi eran de los suyos) lo mismo que en Alemania, había participado directamente en los movimientos nacionalistas y liberales, antirromanos por añadidura.

El período que se abre en 1871 es el de su triunfo. Por más que el partido seguido por algunos de sus miembros en la Comuna pueda hacerla sospechosa, ocupa de rondón en la Tercera República un puesto de primordial importancia, aunque mantenido en secreto. «La masonería —escribirá el hermano Gadaud— es la República encubierta, como la República es la masonería al descubierto[1].» Las altas personalidades gubernamentales son masones o simpatizantes: de Gambetta a Emile Combes, de Jules Ferry a Waldeck-Rousseau, nunca se hará con facilidad una lista completa. Y eso no sólo es verdad para Francia; los hermanos trabajan en el Imperio bismarckiano, como en Italia lo hacen con Crispi o con Ernesto Nathan, el alcalde más sectario que nunca haya conocido Roma. Detentan el poder en muchas de las Repúblicas sudamericanas, lo mismo que en Portugal; en España, la revolución que va a abatir a la monarquía habrá sido preparada en las logias y tendrá por jefes a los designados por sus conventículos, los Azaña, los Lerroux, los Largo Caballero. Con la ayuda de los poderes públicos en el reclutamiento, la masonería no deja de prosperar; en vísperas de la segunda guerra mundial no se cuentan menos de dos millones de masones.

Al mismo tiempo comienza a delinearse una evolución. El deísmo sincero, más o menos claramente formulado, que inspiraba a la Francmasonería de antes de 1789 y aun, bajo la Restauración, a aquella a la que podía adherirse un José de Maistre, ha desaparecido progresivamente. A partir de 1848, muchas logias han borrado el nombre de Dios de su ritual. Sólo en una minoría de masones subsiste el

1. Ver *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

1. *Convent du Grand Orient,* 1894, p. 389.

respeto hacia el «Gran Arquitecto»: la mayoría es racionalista y atea. Un anticlericalismo que bulle en pasiones, anima la propaganda hecha por las logias en nombre de un ideal de libertad y justicia. El odio a la Iglesia se convierte en el principal motor de su acción. «¡No olvidemos que somos la contra-Iglesia!» —exclama un hermano⁎*⁎. A lo que añade otro: «Nosotros, los francmasones, debemos proseguir la definitiva demolición del catolicismo.» Y otro precisa: «Lo que debe ser destruido es el instrumento de que se sirve el clero para subyugar a las masas: es la religión en sí misma.» [1] Animados de tales principios, los francmasones en el poder trabajan todo lo que pueden por el reinado del espíritu laico.

Para establecer ese reinado se lleva adelante en todos los terrenos una acción sistemática. Primero, en el plano intelectual. La ofensiva desencadenada por Strauss, Renan y los demás —¡tantos otros desde Voltaire!— [2] será reanudada y desarrollada. El trabajo crítico realizado sobre los textos sagrados, en el que, por lo demás, no todo es digno de ser rechazado —el de Harnack igual que el de los mantenedores del *Formegeschichte Method*— [3] será sistemáticamente dirigido contra las bases escriturísticas de la fe, presentadas como un conjunto de cosas inverosímiles. La figura de Cristo resultará especialmente dañada. Peor trato recibirá aún el *Antiguo Testamento,* atacado de modo particular por Wellhaussen. Sus milagros se convertirán en objeto de burla. Invitarán a la arqueología a que venga en su ayuda: la publicación de los «códices babilónicos», como el de Hammurabi, la del *Libro de los Muertos* del antiguo Egipto, realizada por Flinders Petrie, el estudio del dualismo iranio, permitirán presentar el mensaje judío-cristiano como una simple copia de las religiones orientales. Más aún: cuando nazca en Inglaterra la ciencia de la *Comparative religion,* todos se entregarán alegremente al hallazgo de analogías y prefiguraciones de la Santísima Trinidad en la «tríada capitolina» de los romanos, o en la que venera la India, de Brahma, Visnú y Siva; y la «realeza sagrada», tan querida a la escuela de Upsala, «explicará» el mesianismo de Jesús. Lo mismo que el estudio de las religiones primitivas, inventado por Edward Burnett Taylor, la encuesta prodigiosamente detallada de James Frazer en *Le Rameau d'Or,* vendrá a autorizar a los espíritus «verdaderamente libres» a ver el origen de todas las religiones, incluso el Cristianismo, en oscuras prácticas, explicándolo todo por el «totem» y el «tabú», la «manducación de Dios» y los «ritos mágicos».[1] Naturalmente, la historia no quedará excluida de semejante juego: se la invitará a que demuestre los «escándalos de la Iglesia» y sus grandes iniquidades, incluso las menos demostrables, como el episodio de la pretendida «papisa Juana»; la Inquisición, el proceso de los Templarios, el asunto Galileo... ¡otros tantos magníficos temas de polémica! Y todo ello bien difundido por una prensa de gran tirada, lo mismo que por manuales para uso de clases primarias. Piénsese en la frase de un ilustre maestro de la Universidad, Edgar Quinet, en su *Livre de l'Exilé*: «Se trata no sólo de refutar al papismo, sino de extirparlo; no sólo de extirparlo, sino deshonrarlo.»

Igual que las bases intelectuales del Cristianismo, las morales son objeto de esa labor de

1. Estas tres citas están tomadas de los informes oficiales de las reuniones masónicas. En este orden: Congreso regional masón de Belfort, mayo de 1911; Reunión del Gran Oriente, 1895; Congreso Internacional de París, 1900.

2. Ver nuestro tomo IX — *«La Era de los grandes Hundimientos».*

3. Cfr. más abajo, comienzo del cap. VI.

1. Salomón Reinach, autor de un manual de historia de las religiones, *Orpheus*, se atribuye la gloria usando y abusando de esas relaciones. Los primeros cristianos, como es sabido, empleaban el anagrama *Ichtus* para designar a Jesucristo; prueba evidente, según Reinach, de que adoraban a un «Dios-pez». La Eucaristía era para él un rito mágico, análogo a los de la antropofagia de los primitivos: sabido es de las tribus que comen el hígado de sus víctimas humanas para apropiarse sus fuerzas... ¡Es triste pensar que durante los treinta primeros años del siglo XX, *Orpheus*, fuera considerado en muchos ambientes universitarios como libro digno de fe!

zapa. Las leyes laicas tienden a arruinar el edificio cristiano anulando las reglas morales impuestas por la Iglesia. Ni se disimula semejante propósito. «Nuestro objeto —dirá Albert Bayet— es luchar contra la moral cristiana, arrancar de las conciencias los viejos dogmas y lograr lo mismo con los preceptos y máximas que se ha hecho penetrar en ellas a la sombra de tales dogmas.» Es significativo que el divorcio, condenado por los católicos como «una vuelta al paganismo y al naturalismo» sea inmediatamente establecido por los gobiernos comprometidos en la lucha antirreligiosa, por ejemplo, en Francia en 1884 y en otros seis o siete países. Igualmente significativo el que en Estados en los que el derecho matrimonial dependía exclusivamente de las autoridades religiosas, en el Brasil, en la Argentina, en España, en Hungría y en otros lugares, el matrimonio civil reciba una sanción legal. Significativo también el que uno de los cuidados de los regímenes anticlericales sea el autorizar la incineración de los muertos —en Francia, la decisión data de 1886— porque la Iglesia es hostil a esa práctica.

Uno de los aspectos más importantes de esa acción del espíritu laico se refiere al hecho de hacerse cargo de la juventud. En ese terreno es donde, sin duda alguna, la ambigüedad de los términos se hace más manifiesta. Se reclama la «neutralidad» de la «escuela laica», es decir, el derecho a educar a los hijos fuera de toda influencia religiosa: de hecho, la intención profunda es expulsar a Dios de la escuela y de la conciencia de los niños. «¡La guerra entablada entre nosotros no está en los caminos, sino en la escuela!» —grita el laico Clemenceau a sus adversarios—.[1] Y Viviani, otro laico, reconoce: «La neutralidad es siempre un engaño.»[2] Uno de los grandes dirigentes del laicismo escolar, Ferdinand Buisson, en un libro titulado francamente *La foi laïque*, llega a hacer esta confesión: «La escuela debe ser laica en su doctrina»,[3] es decir, ¡no solamente de hecho! De la misma manera, en todos los países en que se plantea el problema religioso, las más graves discusiones versarán siempre sobre la cuestión de la escuela y de la formación de la juventud. Y eso no es solamente verdad en las democracias de antes de 1914: sigue siéndolo en la Italia de Mussolini y en la Alemania de Hitler.

Tal es el dato capital de toda la evolución del mundo en el período que consideramos ahora. El espíritu laico reina en él como señor cada vez más absoluto. Y evidentemente se trata de una constante tan señalada que no quedará como exclusiva de las democracias llamadas liberales de antes de la primera guerra mundial, que tan bien la sirvieron. Cuando, pasado el conflicto, surjan los regímenes totalitarios, no serán menos «laicos», ni menos sustancialmente opuestos a la Iglesia y a toda religión que las democracias que ellos mismos han eliminado o a las que han menospreciado. Hitler y Lenin serán tan laicos como los ministros de Combes o de Crispi. Los mismos procedimientos de que van a servirse los totalitarismos para hacer penetrar el laicismo en las conciencias y los espíritus, serán idénticos: acción sobre la familia, sobre la juventud, polémica crítica. El Museo de los «sin Dios» en Moscú ostentará sobre sus muros los argumentos del volterianismo junto a aquellos otros que la irreligión saca de la ciencia y de la técnica. Y el objetivo último de toda esa empresa sigue siendo el mismo, desde Combes a Stalin.

Objetivo bien conocido: los mantenedores del laicismo no lo ocultan. A través de la Iglesia, sus instituciones, sus hombres, a través incluso de la religión —sea la que sea— se ataca a una determinada concepción de la vida, la que descansa en la fe. «La idea laica encierra una concepción filosófica levantada sobre la indepen-

1. Sesión del Senado, 15 de abril de 1901.
2. Citado por *L'Humanité*, 4 de octubre de 1904.
3. *La foi laïque*, pp. 209-212. Débese notar que en Francia *La Ligue de l'Enseignement*, fundada en 1866 por Jean Macé, tiene orígenes claramente masones. Jean Macé lo declaró formalmente en 1886 en el Congreso de Lille. «La Liga es una masonería exterior.» Con todo, después de la primera guerra mundial, ese carácter ha sido menos señalado. (La «Liga» fue condenada por Pío IX el 14 de enero de 1873.)

dencia y la capacidad de la razón» —dice un historiador del laicismo [1]—. Cuando emprende la lucha contra la Iglesia, Bismarck le da un nombre altamente significativo: *Kulturkampf*, «lucha por la cultura», dando a entender claramente con ello que se trata del choque entre dos concepciones de la civilización. Como es sabido, los marxistas no dirán otra cosa. Esa intención de construir una sociedad sobre la negación de la fe ha sido formulada por uno de los más autorizados representantes del laicismo bajo la Tercera República y en términos tan claros que todos los protagonistas de la irreligión, hasta Hitler o Stalin, podrían hacerlos suyos. Interrogado por Jaurès acerca de la profunda intención de su política, Jules Ferry le contestó: «¿Mi objeto? Organizar la humanidad sin Dios.»

«Creer o no creer»

En la inmensa ofensiva conducida contra el Cristianismo hay algo bien diverso del banal anticlericalismo e incluso del odio a la Iglesia como institución. En la raíz del movimiento que parece llevar al mundo contra la religión, hay un pensamiento, una concepción del hombre esencialmente opuesta a la que ofrece el Cristianismo. León XIII lo ha comprendido y señalado bien en la primera encíclica de su pontificado, que seguirá siendo una de las más importantes, *Inscrutabile Dei*: «Considerando bien las condiciones críticas de nuestro tiempo, se descubre sin esfuerzo que no hay más que una causa de los males que nos amenazan: los errores filosóficos que ciertas escuelas hacen penetrar en demasiadas conciencias.»

Esa responsabilidad del espíritu no data de hace poco tiempo. El «conflicto entre creer o no creer» del que Goethe decía ya en su *Diván Occidental Oriental* que es «el tema más profundo de la historia del mundo, el solo verdadero, el solo único» ha surgido para la Europa cristiana en el momento en que el hombre comenzó a discutir los imperativos de la Iglesia y a oponer a las certezas que ofrece la fe aquellas otras, más inmediatas, de la razón. La rebelión de la inteligencia,[1] insinuada en los días del Renacimiento por los Poggio, los Platina, los Dolet, los Cardan, animada por el triunfo del cartesianismo —un cartesianismo entendido en un sentido que no hubiera aprobado Descartes— no ha cesado desde entonces de minar la conciencia europea, ni siquiera en el momento en que parecía establecida sobre las bases más seguras.[2] Esa rebelión estalla a la luz del día en el siglo XVIII. Al invocar otras «luces» que no son las de la fe, el espíritu humano pretende desembarazarse de éstas como de una venda sobre los ojos. La Revolución francesa señala el triunfo de esa evolución. Si es verdad que no ha tenido como causa inmediata esa rebelión de la inteligencia, en cambio sí que ha recibido y difundido sus temas y ha sido su señal más brillante y terrible: y a su sangrienta claridad han empezado a descubrirse sus consecuencias.

El siglo XIX, en los dos primeros tercios de su historia, representó una tercera etapa en la revuelta luciferina, una tercera «Aufklärung», ha podido decirse, más radical que las del Renacimiento y del Siglo de las Luces. En tanto que en la primera etapa lo que sobre todo fue objeto de ataques era la estructura misma de la Iglesia —lo que explica que la revolución protestante siguiera inmediatamente al Renacimiento— y que en el Siglo de las Luces era la fe en Cristo lo que se ponía en tela de juicio, los tiempos de Kant, de Hegel, de Augusto Comte, de Renan, de Taine, de Marx, iban a ir mucho más lejos. Los esfuerzos diversos pero en el fondo convergentes de todos esos espíritus tendían a rechazar toda creencia en un ser trascendente. Era realmente el «conflicto entre creer y no creer». Ahora se discute al Dios revelado de la religión cristiana: algunos afirman que está radicalmente eliminado.

1. G. Weil, *Histoire de l'idée laïque en France.*

1. Ver, acerca de la rebelión de la inteligencia, lo que fue indicado en la nota 7 del tomo noveno de la presente obra, en el desarrollo del capítulo I.

2. Cfr. Paul Hazard: *La crise de la Conscience européenne.*

El período que se inicia en 1871 nada nuevo aporta a ese resultado. Todas las doctrinas hostiles a la fe que actúan en esa época proceden directamente de las de comienzos del XIX; todas, excepto una, diferente, pero que emite un sonido tan dramáticamente nuevo que muy pocos espíritus son capaces de recoger su eco. Las demás no hacen más que prolongar a Comte o a Feuerbach y Marx y sacar las consecuencias de las ideas lanzadas por esos grandes hombres. No es uno de los aspectos menos curiosos del espíritu contemporáneo la esterilización de la irreligión doctrinal, esa ausencia en ella de savia creadora, en el instante mismo en que parece en trance de triunfar.

Así, pues, vuelven a encontrarse las tres grandes corrientes de irreligión que hemos podido observar antes. Una es el *positivismo*, cuyo teórico fue Augusto Comte.[1] No rehúsan los positivistas el admitir la existencia de sustancias espirituales diferentes de las materiales, cosa que niegan los materialistas. Pero para ellos la única realidad que verdaderamente cuenta es la que hiere a los sentidos y es percibida por la inteligencia humana. Por lo tanto, el conocimiento «positivo» es el más completo: a él llega la humanidad moderna, ahora que, gracias a la ciencia, ha superado la «edad teológica» y la «edad metafísica». Muerto en 1867, Augusto Comte dejó numerosos discípulos.[2] En Francia, *Littré*, autor del más ilustre de los diccionarios, que se hace propagandista celoso de la doctrina antes de volver al Cristianismo en vísperas de su muerte. *Hipólito Taine* (muerto en 1893) que aplica la teoría positivista a numerosos temas de historia y de estética aun cuando sus convicciones cambiaran acerca de la metafísica del maestro. En Inglaterra, la corriente positivista se une a la originada por *John Stuart Mill*, proseguida por su discípulo *Alexander Bain*. En Italia, el positivismo goza de un gran prestigio con *Roberto Ardigo* (1828-1920), el «filósofo de los hechos», fundador de la *Rivista di filosofia scientifica*, con el médico antropologista Mantegazza. En los países germánicos, en los que Ernst Lass y Friedrich Jodl se han convertido en turiferarios de Comte, sus tesis adquieren una nueva coloración con el *empiro-criticismo* de *Richard Avenarius* y *Ernst Mach*, que reducen el conocimiento a la sensación y someten todos los fenómenos a leyes físico-químicas; ese empiro-criticismo al que Lenin tratará de «doctrina bastarda, increíblemente caótica y reaccionaria...». Bajo esos diversos aspectos, el positivismo comtiano ejerce profunda influencia. Espíritus tan diferentes como el de un Charles Maurras y un Lévy-Bruhl viven de él. Sus apariencias de objetividad y seriedad gustan a las inteligencias universitarias. Animará vastos sectores del pensamiento hasta el momento en que, renovado y sistematizado por Marx, el materialismo tome su relevo.

El *materialismo* es, en cierto sentido, más lógico. No acepta en absoluto que haya un ser espiritual independiente de la materia. Toda actividad intelectual o moral procede del funcionamiento del cuerpo. Tesis que en el siglo XVII había sostenido ya Thomas Hobbes, y en el XVIII, La Mettrie y muchos Enciclopedistas. El monismo materialista no ha dejado de crecer en importancia a lo largo del siglo XIX. ¿No es la única realidad aquélla sobre la que la ciencia actúa directamente? El libro que Ludwig Büchner publicó en 1855, *Fuerza y Materia*, reeditado veinte veces en medio siglo, difunde ampliamente esas tesis. Alemania es la tierra privilegiada de esas doctrinas, con Moleschoff, el fisiólogo a quien la sola palabra «espíritu» pone fuera de sí; o Carl Vogt, o Ernst Haeckel, pensador mediocre pero gran divulgador. Hasta un sabio genial como *Wilhelm Ostwald* (1853-1932), Premio Nobel de Química, apenas se aparta del materialismo más burdo en su concepción del mundo como un agregado de átomos regidos por leyes de una incomprensible dinámica. Esa corriente materialista se extiende por doquier. Impulsa al psiquiatra Cesare

1. Ver la exposición dedicada a Augusto Comte, en el t. I, cap. VI.

2. La mayor parte ha dejado de lado la famosa religión de la humanidad, que para Comte era el coronamiento de sus ideas. En Francia, Pierre Laffitte: en Inglaterra, Congreve; en América del Sur, especialmente en Bolivia y en el Brasil, algunos pensadores y políticos seguirán fieles a él.

Lombroso en su teoría del genio como forma de locura. En Francia, lleva a lo más alto de su oleada a *Félix Le Dantec* (1869-1917), para quien «la conciencia no es más que un epifonema» y todos los pensamientos consecuencias del «determinismo sociológico». Preparará el terreno a otra forma de materialismo, una forma infinitamente más estructurada y activa: la propuesta por Marx.

Positivismo y materialismo, por lo demás muy próximos y difíciles a veces de discriminar, parecen querer repartirse el campo del pensamiento. Se les encuentra más o menos claramente asociados a todas las nuevas disciplinas científicas. Por ejemplo, a la *sociología*, que Augusto Comte ha inventado, enseñando que el desarrollo de la humanidad está sujeto a leyes cuyos principios puedan quedar fijados por métodos científicos; principios que *Durkheim* (1858-1917) sistematiza y cuyo campo extiende *Lévy-Bruhl* (1857-1939) al terreno moral. Según los sociólogos, nota su fiel intérprete Albert Bayet, «hay que considerar los fenómenos sociales como cosas» y alejar toda explicación trascendente y finalista. «Es la sociedad humana quien hace al hombre, sin significado alguno» —dice Lévy-Bruhl—, puesto que el único significado real es el impuesto por la sociedad. Ya J. M. Guyau, en un libro olvidado, pero que había hecho mucho ruido en su tiempo —1885—, había hablado de una «moral sin obligación ni sanción».

Fuera del vasto dominio donde desbordan, cada vez más confundidas, las violentas oleadas del positivismo y del materialismo, parece que no hay más que pequeños islotes amenazados. La persistencia de las afirmaciones espiritualistas, lo mismo las de un Bergson que las de pensadores cristianos como Blondel o Maritain, cuya capital importancia ya veremos,[1] parecía a muchos un fenómeno extravagante, absurdo, una curiosidad como la conservación de los mamuts en los hielos polares. La única corriente filosófica admitida, y que baña la conciencia de los intelectuales cuando a éstos repugna la ramplonería del mecanismo y del materialismo vulgar, es el *idealismo*. Nacido de Hegel, ve en la «Idea», es decir, en el «Espíritu», el «Ser Universal» del que procede todo ser individual. Tiene sus heraldos: en Inglaterra, Bradley y Pringle-Pattison; en Italia, *Benedetto Croce* (1866-1952) y *Giovanni Gentile* (1875-1944), hemanos que muy pronto serían enemigos; en Francia, *Léon Brunschvicg* (1869-1944). No falta nobleza a esta doctrina, que tiene el sentido de las verdaderas jerarquías, pero a la que se reprocha el atender muy poco a lo real y el no tomar sobre él actitud alguna. Lenin recordará a los idealistas que la tierra existía antes del hombre, es decir, antes de la idea; y Péguy les lanzará su sarcasmo: «¡El idealismo tiene las manos puras, pero no tiene manos!»

Todas estas doctrinas avanzan en el mismo sentido. Ya se sabe cuál es. Incluso el idealismo que, al centrarlo todo en el Yo pensante, elimina necesariamente todo Espíritu absoluto, creador, preexistente a todo, y cuyos mantenedores, ya sean de la forma moderada a lo Brunschvicg, ya del modo más violento de Gentile y Croce, son de hecho adversarios resueltos del Cristianismo. La hostilidad para con la religión es clara en los otros, positivistas o materialistas, y en este caso, aliados. Como lo sobrenatural escapa, por definición, a la experiencia sensible y no puede ser aprehendido sin la materia, resulta que toda metafísica es absurda. «Hablar de la fe —dice Mach— es hablar del viento.» Hasta los más moderados, como Herbert Spencer, reducen a Dios a un Desconocido, del que la ciencia nunca sabrá nada y del que, por consiguiente, es mejor no hacer caso. Para Haeckel, ni la existencia de Dios, ni la inmortalidad del alma, ni el libre albedrío tienen sentido alguno: por lo demás, «¡Dios no es más que un animal vertebrado gaseoso!» Los sociólogos, cuya influencia no cesa de crecer, lo fundan todo sobre la «conciencia colectiva» que se impone al individuo, y de ello sacan la consecuencia de que la creencia en Dios no es más que una ilusión impuesta por la sociedad, y su «moral», tal y como aparece, es antitética a la del Cristianismo, que supone obligaciones impuestas por una autoridad superior a las de la tierra y admite penas eternas. Desde cualquier

1. Ver en nuestro volumen siguiente.

lado que se la aborde, esa enorme corriente del pensamiento moderno parece siempre dirigirse a un solo término, el que se propuso desde sus comienzos la rebelión de la inteligencia humana: la eliminación de lo sagrado, la negación de Dios. He ahí el credo en el que coinciden cuantos piensan avanzar en el sentido de la historia y trabajar por el progreso del espíritu del hombre. Verdadera fe invertida, cuyos presupuestos son la mayoría de las veces tan gratuitos como los que la Gracia establece en las conciencias cristianas. ¡Cómo dudar de que así es, cuando se lee esta confesión del materialista Le Dantec en un libro de título programático, *Athéisme:* «Soy ateo porque no creo en Dios; y no creo en Dios porque soy ateo»!

Religión de la ciencia y mito del progreso

Estas doctrinas no se quedan en los linderos abstractos del pensamiento puro: penetran en la conciencia —y hasta en el inconsciente— del hombre moderno. Las llevan poderosas corrientes que ya no pertenecen a uno u otro sistema de pensamiento, sino que son admitidas y presupuestas por todos. Ha podido decirse [1] que son «los denominadores comunes de la mentalidad del siglo». La religión de la ciencia y el mito del progreso designan a los más fuertes de esos comunes denominadores.

«La ciencia es una religión»; la frase fue escrita por Renan en 1848, en su *Avenir de la science,* libro que dejó inédito durante mucho tiempo hasta que se decidió a publicarlo dos años antes de su muerte, en 1890. Esta nueva fe, nacida durante el siglo XIX, no deja de desarrollarse. ¿Cómo no iba a vivir maravillada la época que asiste al más prodigioso brotar de las ciencias puras y de las técnicas que jamás haya conocido la humanidad? La inteligencia está orgullosa de sí misma, cosa absolutamente legítima y del todo admitida por el Cristianismo, que reconoce en esa superioridad del hombre la prueba de una inefable semejanza. Pero cuanto más se afirma ese progreso, tanto más se acentúa la deformación que ya hemos visto manifestarse en él: el cientismo. Embriagado con sus triunfos, el hombre hace un ídolo de la ciencia, en torno al cual se ordena verdaderamente esa «religión» de que hablaba Renan —una religión con sus dogmas, su culto y su moral—. Se espera de la ciencia un porvenir de felicidad; y es eso lo que da a su «religión» tanto encanto: el Paraíso está en la tierra, al alcance de la mano. Sólo la ciencia está en condiciones de revelar toda la verdad al hombre; sólo ella le enseña a comportarse; sólo ella funda la sabiduría. ¿Por qué buscar otras explicaciones? «¡Ya no se cree en los filósofos!» —lanza Nietzsche, burlón—. Ni en los sacerdotes. Pero se cree en los sabios.

Hoy, a la cegadora luz de los acontecimientos, numerosos espíritus han renunciado a semejantes ilusiones. Hemos sabido que la ciencia vale lo que valen los hombres, y nunca nos ha parecido de más actualidad la famosa frase de Rabelais: «Ciencia sin conciencia no es más que ruina del alma.» Apenas hace medio siglo eran pocos los que resistían a la corriente cientista: un Henri Poincaré, por ejemplo, establecía la autonomía del conocimiento científico y del metafísico; un William James, cuyo «Pragmatismo» no veía en la ciencia más que un cómodo instrumento; un Henri Bergson, que mostraba a la ciencia —estructura de la inteligencia— como incapaz de aprehender la realidad y que reclamaba muy pronto, para conjurar el peligro cientista, «un suplemento de alma»; sin hablar de un Tolstoi que denunciaba «las modernas supersticiones», o de un Brunnetière que se adelantaba —tal vez demasiado— a anunciar «el fracaso de la ciencia». La mayoría de las mentes que por entonces ejercían una influencia eran cientistas convencidos: sabios como Marcellin Berthelot, Claude Bernard, Thomas Henry Huxley, lo mismo que escritores como Flaubert, Zola, o el danés Brandés. El cientismo tuvo incluso sus teólogos: el alemán Wundt, que pretende realizar la síntesis de todas las ciencias, o su compatriota Dilthey, que quiere establecer una antimetafísica.

1. El Reverendo Padre Chenu, O. P.

Las masas se adhieren cada vez más a esa fe mirificante; es cosa fácil, puesto que no impone obligación alguna. Todo ayuda a su difusión. La literatura, la prensa, están llenas de esa creencia. Las Exposiciones universales, que se celebran en las mayores ciudades de Occidente, contribuyen poderosamente a su expansión: el libro de oro de la Torre Eiffel, recuerdo dejado en el corazón de París por la de 1889, está lleno de aforismos sobre el tema: «¿Hasta dónde no subirá el hombre, si ha construido la Torre?» Las novelas a lo Julio Verne, y más tarde a lo Robida y a lo Wells, en las que la imaginación se apoya en la realidad científica, contribuyen a difundir la creencia de que todo es posible al hombre. Hasta los espíritus más conservadores se abandonan a la tendencia triunfante —así, Melchior de Vogüé o Paul Bourget.

Otra corriente se une a la anterior, reforzándola: la del evolucionismo. Hemos visto nacer la teoría de la evolución en la primera mitad del siglo XIX,[1] tras haber comenzado a afirmarse la ciencia de la Prehistoria y después que Lamarck y Darwin avanzaron —de modo bastante diverso— la hipótesis del transformismo. Numerosos descubrimientos parecen dar razón a los transformistas: por ejemplo, en lo referente a los orígenes del hombre, el realizado en 1890 por el holandés Dubois, en la isla de Java, de los restos fósiles del «Pitecántropo», proclamado intermediario entre el mono y el hombre; después, los descubrimientos de otros jalones en la misma ruta: del hombre de Neanderthal o del de Piltdown. Acerca del mecanismo de la evolución, no se llega a un acuerdo mayor que el logrado en la época en que Darwin contradecía a Lamarck; hasta se avanzó una nueva hipótesis en 1901, por parte del botánico holandés Hugo de Vries: el «mutacionismo». Pero lo esencial de la hipótesis no se modificó; incluso adquirió un carácter más general y absoluto.

Ahí está el hecho capital. El evolucionismo tiende cada vez más a no ser solamente una hipótesis científica, sino una explicación del mundo. Huxley, Spencer, lo aplican a la estructura moral y social de la humanidad. Haeckel, el divulgador alemán de cuyo libro, *El Enigma del Universo*, aparecido en 1899, se venden 400 000 ejemplares, difunde abundantemente esa tesis. Entonces pasa la evolución a ser considerada realmente como «ley del Cosmos» y «no solamente una teoría, un sistema, una hipótesis, sino una condición general a la que deben plegarse y satisfacer —para ser concebibles y verdaderas— todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas», tal como escribe en una obra que no aparecerá hasta después de su muerte [1] un joven paleontólogo que, en 1913, aporta nuevos elementos al conocimiento del hombre fósil: el Padre Teilhard de Chardin. Haeckel llega a decir que la inteligencia de un pueblo se mide por su fe en la evolución. La concepción evolucionista invade todas las ciencias, la anatomía lo mismo que la genética, la geología como la antropología y la sociología. No escapan la psicología y la moral, y Marx ha hecho su aplicación a los fenómenos económicos. Ferdinand Brunetière, el mismo que proclama: «el fracaso de la ciencia», habla de «evolución de los géneros literarios...».

Religión de la ciencia y doctrina evolucionista se unen para constituir el más evidente de los «comunes denominadores» del pensamiento moderno: el mito del progreso. El espíritu humano pretende aprehender toda la historia de la humanidad desde sus más lejanos orígenes hasta su más lejano futuro. La idea es simple y causa impacto en las masas. Por lo mismo que desde «el descendimiento de los árboles» de que habla Edouard Le Roy, comprobamos que la humanidad no ha dejado de avanzar hacia un tipo más perfecto, hacia formas de civilización mejor organizadas, por eso mismo se verá —gracias a la ciencia y a los medios cada vez más poderosos de que irá disponiendo— crecer aún y afirmarse como dominadora del mundo, y de la vida. Todo debe ser ordenado al Progreso; [2]

1. Ver nuestro t. XI, cap. VI.

1. *Le milieu divin*, París, 1955.

2. La palabra se pone de moda entre 1880 y 1914, lo mismo en los títulos de los cafés que en la bandera de la Bolivia positivista y al frente del programa de los «Jóvenes Turcos».

el mito se impone al espíritu y muy pocos escapan a sus garras. Aun después de las terribles advertencias de las cámaras de gas y de Hiroshima, llena la conciencia en nuestros días.

¿Hay que decirlo? Esas dominantes de la mentalidad moderna tienden a rechazar la fe y a negar a Dios. No significa eso que el Cristianismo sea fundamentalmente hostil a la ciencia y al progreso; incluso veremos en nuestro tiempo una apologética, la del Padre Teilhard de Chardin, que intenta fundarse sobre una y otro. Pero aún no se ha llegado ahí en el tiempo en que Le Dantec y Haeckel alcanzan su mayor éxito. El evolucionismo y el cientismo hacen bastante más que difundir el absurdo axioma: «el hombre desciende del mono», o que proporcionar armas a la crítica contra los milagros de la *Biblia*. Es toda una concepción del mundo y del hombre lo que se propone —una concepción esencialmente antagónica a la del Cristianismo—. La idea misma de un origen intencional del mundo y la de una finalidad aparecen igualmente inadmisibles: el Dios creador es tan absurdo como la Providencia. ¿Por qué el hombre, demiurgo del mundo del mañana, ha de sentirse dependiente de un Ser superior a quien debe adoración y obediencia? «El laboratorio reemplaza al oratorio.» Por lo mismo, la imagen cristiana del hombre, herido por el pecado y rescatado, no tiene ya sentido alguno si una evolución fatal ha de conducir a la humanidad hacia un estado de perfección superior. La oposición es irreductible. Baudelaire lo había visto perfectamente cuando escribía que «el verdadero progreso no consiste en la luz de gas o en el vapor, sino en la disminución de las huellas del pecado original».

De esta manera, el término a que necesariamente va a parar el avance del hombre hacia un porvenir iluminado por la ciencia y la técnica, parece ser la ruina de la fe. En el mundo que está naciendo, la religión no tendrá lugar: esa convicción se difunde e impone. Es lo que quiere decir J. M. Guyau, pensador mediocre, dotado sin embargo del don de las fórmulas, cuando titula el más resonante de sus libros: *L'irréligion de l'avenir*.

«Homo homini deus»

Hay, por último, otro aspecto del pensamiento moderno que debe ser tenido en cuenta si se quiere comprender el mecanismo de esta «muerte de Dios» profetizada por Nietzsche: y es que todas las negaciones que acabamos de enumerar se refuerzan con afirmaciones igualmente determinantes en el proceso de la irreligión. No se trata sólo de formas variadas de ateísmo: se trata de un *humanismo ateo*, según la célebre frase del Padre De Lubac.[1] En al vacío dejado por la fe en Dios es tan grande la necesidad que el hombre tiene de creer, que se instala otra fe: la fe en otro ser absoluto, que no es otro que el hombre mismo. Así se opera ese remplazamiento de la religión, uno de cuyos axiomas afirma que es el único medio de evitar la destrucción total.

El humanismo ateo no es una innovación, como tampoco lo fueron las doctrinas irreligiosas. Lo vimos nacer y desarrollarse con la rebelión de la inteligencia. La Revolución francesa formuló su doctrina y presentó también formas aberrantes. Desde entonces, no ha dejado de ganar terreno.[2] Todas las corrientes de pensamiento que rehúsan la fe proceden de él. El estribillo de Béranger que se canturreaba a comienzos del siglo XIX, expresa una convicción que se hace cada vez más general: «¡Reina tú, oh Humanidad! He aquí tu edad, que en vano niega la voz de los piadosos ecos.» Feuerbach ha proporcionado la fórmula: *«Homo homini deus.»*

El hombre, dios para el hombre... Augusto Comte soñó con edificar todo un sistema religioso sobre esa frase. Renan habló de la «humanidad divina». Berthelot no ha cesado de proclamar que el objeto último del esfuerzo científico es la revelación, la glorificación del hombre. Es, definitivamente, una manera de presupuesto de la anti-fe, un axioma. A veces se

1. Reverendo Padre De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (París, 1945, reed. 1960).

2. Acerca de los orígenes y sentido del humanismo ateo, ver lo dicho en nuestro t. I, cap. VI. No insistimos en el desarrollo de esas ideas.

expresa de manera tan burda que hace reír. Así, escribe Haeckel: «El secreto de la teología es la antropología; Dios, es el hombre que se adora a sí mismo; la Trinidad, es la familia humana divinizada.» Encuéntrase la misma idea en los cientistas y entre los fanáticos del progreso que ven en el futuro al hombre dueño absoluto del mundo, igual que entre los idealistas, para quienes el pensamiento del hombre incluye ese mundo y lo llama al ser. El hombre, medida de todas las cosas, única razón de ser de todo, he aquí la imagen que se propone el espíritu apartado de Dios: es la imagen que adoptan cada vez más las masas.

A medida que pasen los años y los acontecimientos se hagan más catastróficos a lo largo del progreso de la humanidad, nos daremos cuenta con creciente exactitud de hasta qué punto es falaz esa imagen. Paradójicamente, la glorificación del hombre corre paralela a su degradación secreta y muy pronto a su radical negación. Si el ser humano no es más que un agregado de moléculas, regido en su comportamiento por fuerzas ciegas, es difícil ver sobre qué fundará su grandeza. Si las teorías de Charcot y —más tarde— de Janet son verdaderas teorías que explican los estados místicos por la enajenación mental—, y lo son igualmente las de Lombroso, que da la misma causa a los más grandes dones creadores, los tipos superiores de la humanidad se hunden: los únicos que podrían justificar su glorificación, los genios, los héroes y los santos. La persona humana medida de todas las cosas, ¿en qué se convierte en el sistema establecido por la técnica, en el que, dependiente del automatismo de la máquina, el trabajador queda cada vez más reducido al *standard* mientras que, en lo restante de su existencia, está sometido a presiones cada vez más pesadas, ejercidas todas contra su libertad? La época del humanismo ateo triunfante es también aquella en que surgen sobre el horizonte del mundo los peligrosos monstruos totalitarios, con sus métodos infalibles para reducir al individuo a la esclavitud de la colectividad y aniquilar lo que el hombre tiene de verdadero: la ocasión y el derecho de realizar un destino personal. Esta doble evolución aparece a lo largo del período que nos interesa: a partir de 1918 se acelera de manera terrorífica; y llegará el día en que de labios de los mejores testigos de la época fluya esta amarga sentencia: «Dicen que Dios ha muerto; tal vez el hombre ha muerto con él.» [1]

Entretanto, antes de que la historia sancione con sus castigos esa *hybris,* ese orgullo sin medida del que los griegos decían ya que siempre es castigado con alguna catástrofe, antes de que la humanidad experimente una creciente duda acerca de la realidad de su deificación, empieza a observarse una evolución en el seno mismo del humanismo ateo, que acaba de darle todo su luciferino significado. Su carácter cambia. Las diversas filosofías a las que hemos visto alimentar la irreligión, llevaban al ateísmo al término de un razonamiento especulativo: comprobaban que Dios ya no existe, puesto que no es reducible a experiencia, no es un hecho material —o bien, que no es más que una hipótesis—, ya que tener la idea de un objeto no es demostrar su realidad. El humanismo ateo del siglo XX irá mucho más lejos. No se contentará con decir: «Dios no existe y toda religión es absurda»; querrá hacer de manera que sea así. Ya Proudhon hablaba de un «antiteísmo». Para que el hombre sea dios es necesario que no haya Dios: la conclusión es de una lógica imperiosa. Dios sentido como obstáculo decisivo para el cumplimiento del hombre, como una barrera que hay que romper para llegar a ser uno mismo, para ser verdaderamente libre, tal es el cumplimiento de todos los positivismos, de todos los materialismos, de todos los evolucionismos, de todos los cientismos. La irreligión del siglo XX va a encontrar ahí su originalidad, que es también su punto extremo. Dos grandes pensamientos han determinado esa evolución final, absolutamente diversos el uno del otro, pero, en fin de cuentas, complementarios: el de Karl Marx y el de Federico Nietzsche.

1. **André Malraux (carta personal al autor).**

Nietzsche, profeta de las tinieblas

Federico Nietzsche... No se habla sin cierto afecto de este hombre en el que, sin embargo, el *mundo ateo reconoce a uno de sus guías.* Amaba la naturaleza, a los animales, a las flores; vibraba al pensamiento de Italia y de Grecia; hallaba en la música la satisfacción de una exigencia vital, era poeta, el discípulo, el rival de Heine y Hölderlin, uno de los más grandes que haya conocido Alemania. Era bueno —él, que pensaba odiar la bondad y la misericordia—; piadoso con los humildes y con los pobres; tan dulce en su comportamiento personal que en Génova sus convecinos lo llamaron «pequeño santo». Pero, sobre todo, y he aquí por qué un cristiano no podría mirarlo con indiferencia, se comprometió del todo en el combate con el ángel que todo hombre debe trabar; lo hizo con todos sus riesgos, a sabiendas de que exponía más que la propia vida, enfrentado con el misterio en una angustia casi pascaliana, testigo genial de nuestras peores tentaciones.

Veámoslo,[1] sobre ese lago de Sils-María, en la Engadina, tan azul, tan frío, duro y puro como una aguamarina, al pie de la roca de Surlei, hoy dedicada a su memoria; veámoslo detenerse, sabiéndose «a seis mil quinientos pies por encima del mar y mucho más por encima de todas las cosas humanas», invadido por un flujo de intuiciones casi indecibles, y experimentando hasta el delirio la necesidad de gritar su revelación. Hegel y Feuerbach, Comte y Renan, Spencer y Stuart Mill, todos esos doctrinarios de la incredulidad, son intelectuales tristes, razonadores, profesores; Nietzsche es otra cosa. Y rechaza con menosprecio a todos, a los racionalistas y a los positivistas, a los materialistas y a los idealistas —y por añadidura a los socialistas—. ¡Todo eso, para él, son demostraciones lógicas! Ahora se trata de una certeza existencial que él tiene que llevar al mundo, tal y como se ha formado en su ánimo, de pronto, en un instante de milagro y de angustia, mientras «estaba abandonado al lago, al pleno mediodía, al tiempo sin fin». Sabe que el secreto del que es depositario es terrible. «¡Cómo preferiría ser profesor en Basilea a ser Dios! —exclama—. ¡Pero no soy lo bastante egoísta para renunciar a crear el mundo!». Formalmente, es un profeta, un inspirado; y de hecho, con su amplia frente y su enorme bigote que oculta sus labios, con sus ojos hundidos —sus ojos sobre todo, llenos de fiebre y de locura, hundidos bajo las órbitas de abundantes cejas— tiene tal aspecto que hubiera podido ser pintado por Miguel Angel en la Sixtina. ¿No se llama a sí mismo «el profeta de tinieblas hasta aquí desconocidas»? La irreligión moderna no tendrá voz más patética que la suya para gritarla.

¿Se puede, a propósito de Nietzsche, hablar de verdadera doctrina? Ha sufrido tantas influencias, unas aceptadas como las de Heine y Dostoiewski, otras que ha creído rechazar, como las de Strauss y Feuerbach, y otras que ha rechazado, como la de Wagner. Hay en él algo del Manú, de Buda y hasta de Cristo: y algunos de sus aforismos son máximas cristianas puestas a la inversa. Nada más lejos del espíritu de sistema que la forma de expresión usada por él, esas series de máximas líricas, de sentencias acuñadas como medallas, pero que se contradicen sin pudor alguno. Es fácil encontrar en él citas en apoyo de todas las tesis, incluso las de la apologética cristiana más clásica. ¿Dónde empieza para él la paradoja, la ironía? ¿Y dónde la necesidad de gritar la verdad más escandalosa? Sin embargo, de este surgente revoltillo se destaca una filosofía, en el sentido en que toda filosofía es una sabiduría, es decir, una actitud ante la vida. Si no hay un sistema nietzscheano, hay un nietzscheanismo.

1. La vida de Nietzsche presenta muy pocos acontecimientos sobresalientes, nada que pueda despertar la fácil curiosidad: apenas sus amores, breves y decepcionantes con Lou Andreas Salomé. Nació en Roecken, Prusia, en 1844, fue por algún tiempo profesor y llegó a ser amigo de Ricardo Wagner, con quien peleó en seguida. A partir de 1879 dejó la enseñanza y llevó una vida errante de enfermo sin fortuna, escribiendo libros que los editores no se disputaban y repartiendo su tiempo entre la Engadina y diversas zonas de Italia. Por último, fue derribado por la locura en una calle de Turín, en 1889, y murió en Weimar en 1900.

El fundamento, el que se otorgó a sí mismo este hijo de pastor turingio, es la incredulidad radical. «Para mí —escribe en *Ecce Homo*— el ateísmo no es el resultado de algo, y aún menos de un acontecimiento de mi vida en mi propia casa; por supuesto, es una cosa instintiva.» Poco importa que a veces pueda sospecharse que esa confesión sea forzada, arbitraria y que al leerla se tenga la impresión de que ese Dios al que tan serenamente quiere expresar su adiós siga siendo para él un adversario, terriblemente real y próximo. De ese presupuesto proceden todas sus tesis: «no hay Dios, el cielo está vacío». *Así habla Zaratustra.*

La primera consecuencia de este axioma es que no puede existir ninguna religión. Para Nietzsche, la religión resulta de un desdoblamiento del hombre. En los más fuertes, se opera una toma de conciencia de la grandeza humana, pero que no se atreve a afirmarse en sí misma y lleva a conferir a un ser sobrenatural los propios atributos del hombre. Para los débiles y mediocres, esos atributos de la divinidad son los que ellos nunca podrán tener. Por lo tanto, la religión es en todo caso una «enajenación de la personalidad», una negación de la grandeza del hombre. Le impide ser «fiel a la tierra», es decir, realizar todas sus posibilidades. Dios no es otra cosa que el símbolo con que se cubre la cobardía del hombre, su voluntad de impotencia; y si tantos mantienen el mito, es porque resulta más cómodo no ser que querer ser, porque la mayoría rechaza el esfuerzo heroico que habría que realizar para «llegar a ser lo que se es».

Nietzsche dirige la punta de esta crítica sobre todo contra el Cristianismo: de todas las religiones, la cristiana es la que lleva a su colmo la enajenación del hombre y su envilecimiento. Es una «mancha eterna sobre la humanidad». Al proponer como principio que «todo bien, toda grandeza, toda verdad, son dones dados por gracia», el Cristianismo arrebata al hombre todas sus oportunidades de ser él mismo. La fe atenta a la «fe en la vida». Por lo demás, ¿no lleva la moral cristiana la contraria a todo lo que hace al hombre verdadero? «La supremacía de los simples de espíritu, de los corazones puros, de los sufridos, de los fracasados»: ¿Es ésta la verdadera jerarquía de valores? En «la fe, la pureza, la sencillez, la paciencia, el amor al prójimo, la resignación, la sumisión a Dios», Nietzsche ve «un repudio del propio Yo» —lo que, por otra parte, es exacto, aunque él lo interpreta como un atentado contra el hombre—. Todos los sentimientos calificados por el Cristianismo como virtudes, son para él absurdos y despreciables. «La piedad es un despilfarro, un parásito nocivo a la salud moral.» El hombre verdadero debe tener por máxima: «¡Sé duro!» Además, ¿no obedecen en la práctica a esa máxima los grandes hombres, los conquistadores, los genios que someten los acontecimientos a su propia medida, los César, los Napoleón? La conclusión que se impone cae, precisa de los mostachos orgullosos del profeta: «Ya no es decente ser cristiano.»

Porque —y éste es el mensaje postrero que Federico Nietzsche se cree llamado a entregar al mundo—: se ha producido un acontecimiento capital, que ha escapado a la observación de los hombres: *el tiempo de las religiones ha terminado; Dios ha muerto*. El fondo de su mensaje lo constituye la certeza de la *muerte de Dios*, que él ha recibido de Heine.[1] No se trata de una certeza en cierta manera estática, una comprobación al modo de aquellas que hacen los historiadores. En las célebres frases [2] en que anuncia este acontecimiento, hay también una opción que se afirma: «Todos nosotros somos los asesinos de Dios» y seguimos asesinándolo cada día. «Decidiéndonos contra el Cristianismo, no por razonamiento, sino por gusto», rematamos este crimen entre los crímenes. «La muerte de Dios no es sólo un hecho terrible para el hombre: es querida por él. ¿Por qué? Para

1. El hecho era poco conocido antes de que lo revelara el Padre De Lubac. Medio siglo antes que Nietzsche, en 1834, en la *Revue des Deux Mondes*, Henri Heine había escrito un artículo, *De l'Allemagne depuis Luther*, en el que podían leerse frases como éstas: «¿No oís las campanitas? ¡De rodillas! ¡Llevan los sacramentos a un Dios que ha muerto!»

2. Ver las frases con que se inicia esta obra.

poner fin a su enajenación, a su envilecimiento.» Matar a Dios es afirmar al hombre. El ateísmo nietzscheano no es solamente negativo: pretende proponer a todos, en lugar de las flojas facilidades que —según él— proporciona la religión, la aventura grandiosa de la «conquista penosa y llena de riesgos» del verdadero hombre. «Desde que no hay Dios, la soledad se ha hecho intolerable: es necesario que el superhombre entre en acción.»

He aquí el sonido, por tantos aspectos trastornador, que deja escapar el humanismo ateo de Federico Nietzsche. Sabe además que la muerte de Dios es un acontecimiento de terrible importancia, aun cuando la mayor parte de los mortales no tenga la menor sospecha. De los que han alcanzado plena conciencia de ello, muchos permanecen como estupefactos ante semejante crimen. «¿Cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar?» Y se extienden en temores que, por lo demás, confirmará el proceso histórico: «¿No caeremos ahora sin cesar? ¿No andaremos errantes por una nada infinita? ¿Acaso no sentimos el soplo del vacío en nuestras caras? ¿No hace cada vez más frío, no es cada vez más de noche?» Profeta del mundo en tinieblas, Nietzsche tiene más que nadie la certeza de que la humanidad, asesina de Dios, ha entrado en un ciclo inmenso de catástrofes. No propone el paraíso en la tierra, a la manera de todos los socialismos: su *gaya ciencia* está exenta de optimismo. No resulta fácil hacer del hombre un dios.

¿Qué se encuentra, en definitiva, al término de esa opción? Nada más que el hombre. Pero no el hombre cobarde y débil que se revuelca en el fango de las religiones, sino el hombre que verdaderamente ha realizado la muerte de Dios y ha sacado de ella todas las consecuencias, el que, como el *Sigfrido*, de Wagner, vive —sin temor a la muerte— la vida humana en toda su plenitud, el que tiene conciencia de las fuerzas infinitas que lo levantan y las pone en acción: el *superhombre*. Visión mesiánica, de un mesianismo vacío de Dios, en el que el superhombre es a la vez salvador y salvado. Asociada a la «moral de la vida», que puede deducirse por oposición a las invectivas lanzadas contra la moral cristiana, esta concepción llega a justificar la violencia, la crueldad, la peor desigualdad de las condiciones humanas e incluso la esclavitud, porque es legítimo que la raza del superhombre sea servida por la de los mediocres y cobardes. «Puede ser —confiesa Nietzsche— que todo eso nos llene de espanto, pero también la naturaleza tiene algo de espantoso.» «Más allá del Bien y del Mal» se levantará el hombre, como un dios admirable en su perfección, totalmente tenso no ya hacia la virtud, ni hacia el goce, sino hacia la nobleza y la grandeza.

Tal es el humanismo ateo de Federico Nietzsche, en el que se encarna —debemos confesarlo— de la manera más alta la rebelión luciferina de nuestra época. Aristocrático de primera clase y sólo accesible a muy pocos espíritus, ese mensaje permanecerá en vida de Nietzsche casi totalmente desconocido. El escritor sin lectores a nadie persuadía cuando afirmaba ante sus compañeros de mesa: «¡En cuarenta años seré conocido en Europa!» Pero, sin suscitar el enorme movimiento causado por el pensamiento de Karl Marx, el del autor de *La voluntad del poder* y *El Anticristo*, debía alimentar en su razón de ser a quienes más tarde se creyeran llamados a la vocación del superhombre. De Nietzsche fluirá toda una corriente visible en la literatura. Las grandes fieras que, entre las dos guerras mundiales, imponen su tiranía a los pueblos, serán sus lectores y discípulos: Mussolini, Hitler. Se necesitará la experiencia de los campos de concentración y de las cámaras de gas para que la humanidad comprenda a dónde llevan los aforismos líricos sobre la moral del superhombre y el aplastamiento de las razas inferiores.

En cuanto a él, el «profeta de las tinieblas», hacía tiempo que había muerto, tras haber vivido durante diez años en la locura una existencia peor que la misma muerte. Había sido el más vehemente heraldo de la humanidad rebelde alzada contra Dios; pero también, y mejor que cualquier otro, había advertido los riesgos a que se exponía en su tentativa. Un cristiano no habla sin emoción de este testigo trágico —este testigo quebrantado— de la gran ausencia.

La marea del Marxismo

Nietzsche es un aislado romántico; no se dirige a las masas y la pasión tiene en él muchas veces más espacio que el razonamiento. Poco antes de que brotaran sus tenebrosas profecías, otro hombre de genio, en su habitación de exiliado en Londres, elaboraba una doctrina de tono bien diverso al de aquella paradójica sabiduría, una doctrina lógica, difícilmente penetrable, y, sin embargo, capaz de sacudir a las masas. Muy pronto esa doctrina alcanzaría un desarrollo impresionante. Del batiburrillo de filosofías anticristianas surgiría ésta, resumiéndolas a todas. Y llegaría un día en que aparecería, sin duda alguna, como primer testigo de la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche y como su agente más eficaz: *Karl Marx.*

Se recordará que,[1] judío alemán, que había partido de Hegel, aunque abandonara su idealismo para seguir el camino abierto por Feuerbach hacia un materialismo determinista radical y que después había pasado de la filosofía especulativa al estudio de los problemas económicos y sociales, Karl Marx había llegado a realizar una gigantesca síntesis en la que pretendía acoger y ordenar toda la realidad, traducir —según la frase de su discípulo Plejanov— «una concepción total del hombre y de la vida». Al mismo tiempo, había dado su adhesión al movimiento revolucionario al que, en 1848, aportara sus audaces tesis del *Manifiesto del Partido Comunista.* El primer volumen de su «Suma», *Das Kapital* había aparecido en alemán, en 1867, con este subtítulo engañoso que no daba cuenta ni de la amplitud del proyecto, ni de la riqueza de los temas abordados, «desarrollo y producción del capital». Este primer tomo no había pasado desapercibido en absoluto: la *intelligentsia* revolucionaria de Alemania y de Francia lo leyó. En París, Joseph Roy emprendió inmediatamente su traducción, que realizó en diez años, bajo la vigilancia inmediata del autor. Pero cuando Marx murió, en 1883, su pensamiento no podía llamarse célebre. Y por convencido que estuviera de haber abierto una nueva era en la historia, experimentaba inquietud y tristeza al comprobar que su influencia era débil y al ver que la *Internacional obrera,* cuyo animador había sido, se descomponía y disolvía por último en el congreso de Filadelfia, en 1876.

Pero el marxismo progresaría de año en año. Muchas razones explican el éxito. La más evidente es que todos los temas que, según hemos visto, constituyen el común denominador del pensamiento moderno, se hallan captados por él y ordenados en un sistema de pensamiento de un rigor soberano. Cientismo, mito del progreso, evolución fatal, todo ello se hallaba asumido y extrapolado en el marxismo. El optimismo luciferino del hombre sin Dios encontraba su cumplimiento total en esta obra. El materialismo era llevado a su colmo: verdaderamente, para Marx sólo existía la realidad material, sólo ella era susceptible de conocimiento. Pero mientras tantos otros sólo deducían de estas afirmaciones vulgares determinismos, Marx pretendía responder a la angustia existencial del hombre, explicándole por qué estaba sobre la tierra y para qué servía la vida. Su método —la dialéctica—, que había heredado de Hegel, dándole un nuevo fundamento al hacer que todo procediera de la materia y no de la «Idea», es decir, del espíritu (y convirtiéndose por lo tanto en «dialéctica materialista»), ofrecía una explicación general de toda la realidad, especialmente de la realidad humana que se traduce en la historia, lo que daba al «materialismo dialéctico» una vitalidad interna que ninguna otra doctrina filosófica poseía en tal grado. Por último, y sobre todo, el marxismo no se presentaba como pura ideología, como una verdad especulativa, sino como una «praxis», una doctrina para la acción, que realizaba «la unidad de la práctica y de la teoría». Ninguno de los filósofos positivistas o materialistas, ni siquiera Augusto Comte, había pensado en los medios concretos de hacer pasar a la realidad humana las consecuencias de los conceptos que ellos mismos definían, y menos aún Nietzsche, el profeta; por su parte, el marxismo revolucionario declaraba que no quería «comentar al

1. Ver el t. XI de la presente obra, cap. VI, *De Hegel a Karl Marx.*

mundo, sino transformarlo». Al revelar a las masas sufridas y oprimidas los medios para su liberación, esta doctrina, fundada sobre análisis áridos y sobre cifras, ponía en juego resentimientos y esperanzas —es decir, todos los instintos elementales de los hombres, de los peores a los mejores. No puede sorprender, por lo tanto, que haya removido y puesto a su servicio las «fuerzas telúricas» de que hablará Keyserling.

El sistema de pensamiento que había avanzado la primera parte de *El Capital* fue precisado por la publicación póstuma de los otros tres volúmenes, establecidos según notas y borradores: el segundo y tercer tomo por los cuidados de Engels, el amigo más querido de Marx, a quien ese trabajo exigió diez años; el cuarto tomo, preparado por Kautsky; todos fueron publicados entre 1904 y 1910. El monumental conjunto fue traducido inmediatamente a las principales lenguas de Occidente. En Francia, J. Molitor dedicó treinta años a esa tarea, realizando el gigantesco conjunto de cincuenta y cinco volúmenes que publicó el editor Costes.

La simple enumeración de estas publicaciones basta para revelar el puesto que ocupó el marxismo durante los treinta años que siguieron a la muerte de su fundador. A decir verdad, fue una marea continua la que fue realizándose, tal como lo había querido Marx, en los dos planos de la doctrina y de la acción. Mientras Nietzsche no dejaba a nadie tras de sí para continuar su obra, una verdadera escuela marxista surgió inmediatamente y comenzó a extenderse. En Inglaterra, el americano Henry George, en su libro *Progress and Poverty*, hizo una impresionante aplicación de las tesis marxistas al estado social —lamentable— del país. En Francia, Jules Guesde, autodidacta apasionado, sacó de la obra los argumentos para renovar el viejo colectivismo de que se había hecho heraldo; y Georges Sorel, autor de las *Réflexions sur la violence*, hijo de un burgués y politécnico en conflicto con la sociedad capitalista, dio al marxismo una adhesión sombría y retorcida. Pero Marx halló sus herederos más eficaces sobre todo entre los intelectuales rusos, expulsados de su país por las medidas policíacas de los zares. En 1883, Plejanov y Akselrod fundaban un grupo marxista que muy pronto reunió a numerosos adherentes en la *intelligentsia* exiliada. Comenzó a desarrollarse una prensa marxista, más o menos clandestina: en Londres, el *Iskra* (La Chispa); en Viena, *La Pravda* (La Verdad), ambos fundados por *León Trotsky*. Pero, sobre todo, unas veces refugiado en Ginebra y París, aprovechando otras alguna laxitud de las severidades zaristas para volver a Rusia y llevar adelante en secreto sus actividades, escritor fecundo, periodista incisivo que hizo de *La Pravda* el órgano más importante del movimiento, un hombre se confirmó como el continuador eminente de Marx, el San Pablo del nuevo Mesías, capaz de adoptar el pensamiento del maestro a las condiciones prácticas de la obra revolucionaria con un verdadero genio: *Vladimir Ulianov,* llamado *Lenin,* tan penetrante en el pensamiento, tan eficaz en la acción que, en adelante, se calificará de *marxismo-leninismo* a la doctrina del comunismo.

La inmediata consecuencia de estos progresos del marxismo fue que los diversos sistemas socialistas elaborados en la primera mitad del siglo XIX desaparecieron. Ferdinand Lassalle, único rival alemán de Marx, había muerto en 1864 y sus partidarios se unieron al socialismo científico en los congresos de Gotha y de Erfurt en 1876 y 1880. Los otros socialismos fueron superados, casi aniquilados: socialismos franceses a lo Saint-Simon, a lo Fournier, a lo Proudhon, como los ingleses trade-unionistas o comunitarios, como el del holandés Niewenhuis, evangélico y generoso, o el de los italianos, lleno de reminiscencias del insurreccionismo mazziniano. Sabido es con qué severidad había tratado Marx a esos sistemas que buscaban idear el mundo de mañana en nombre de principios generosos, pero abstractos... *Miseria de la filosofía,* había replicado, burlón, a la *Filosofía de la Miseria,* de Proudhon. Frente al marxismo, a su lógica rigurosa, a sus llamamientos a la lucha de clases y a la dictadura del proletariado, ¿qué podían hacer las ideologías humanitarias de los viejos socialistas? Algunos trataron de establecer una síntesis de las tesis marxistas

y los principios individualistas heredados de la Revolución francesa: en Alemania, Bernstein; en Francia, *Jean Jaurès;* en Bélgica, Vandervelde; pero su actitud siguió siendo ambigua. Excepto en Inglaterra, donde el «fabianismo» estimado por Wells y Bernard Shaw preconizaba un socialismo práctico, constructivo y lleno de buen sentido municipal, por doquier, en vísperas de 1914, el socialismo se manifestaba impregnado de marxismo.

Hasta en el interior de este socialismo marxista o marxistizante se nota una evolución cuyos efectos serán considerables. Se manifiestan dos tendencias: la que descarta la violencia y la que opone al reformismo la voluntad revolucionaria y admite todos los medios de acción. Los partidarios de la primera tendencia quieren realizar el socialismo por los métodos legales y parlamentarios; los de la segunda, aun apartándose radicalmente de los anarquistas a lo Bakunin y a lo Kropotkin, cuyos atentados a nada conducen, no ven otra salida posible que la de la subversión de la sociedad capitalista liberal. Políticamente, esta oposición entre ambas tendencias se observa por doquier, salvo en Inglaterra, donde el «Labour Party» reúne prácticamente a todos los socialistas, y en los países escandinavos. En 1903, en el congreso de Londres, el socialismo ruso se escinde en dos: con muy débil mayoría, los partidarios de la revolución a toda costa, dirigidos por Lenin —en adelante se les llamará «los mayoritarios», en ruso *bolcheviques*—, se imponen a los *mencheviques*, minorías reformistas. Catorce años después, los primeros aventajan a sus adversarios y serán los equipos más duros del marxismo integral que, instalando el comunismo en Rusia, harán la prueba de la exactitud de su posición.

Tal es, sin duda, el hecho capital en la historia de las ideas en nuestra época: el humanismo ateo que, bajo la forma más sistemática y más dura, se presenta como única solución a todos los problemas humanos, se dispone a proporcionar la demostración de que es capaz de fundar una sociedad humana. Para el Cristianismo, para la Iglesia, esa marea del marxismo es un hecho grave. En adelante, los cristianos se encontrarán frente a los adversarios más resueltos y mejor armados que tal vez nunca hayan conocido. Muchos fallos había en la irreligión del socialista Proudhon, en el anticristianismo del positivista Augusto Comte; los materialistas del tipo banal eran incapaces de edificar un sistema sobre sus simplistas aserciones, y los ministros «laicos» de Francia e Italia apenas poseían una doctrina. En adelante será una doctrina, un sistema de pensamiento total y positivo lo que se enfrente a la creencia, decidida a arruinarla.

Porque la oposición del marxismo a la religión [1] no es algo accidental: se esconde en la esencia misma del pensamiento filosófico y social de Marx. Su ateísmo es el necesario reverso de su concepción del hombre: constituye el fundamento de su definición de la libertad. Ser libre es no poseer sino por sí mismo el propio ser; creer en un Dios creador es aceptar el ser esclavo. La corriente que empujaba al humanismo ateo en todas sus formas a rechazar a Dios, sentido como un obstáculo al desarrollo del hombre, encuentra aquí su término. Conocida es la célebre frase de Marx sobre «la religión, opio de los pueblos». «Ni siquiera opio —exclamará Lenin—, sino especie de mal vodka espiritual en el que los esclavos del capitalismo ahogan su propio ser de hombres.» Para realizar al hombre, para permitirle construir un mundo a su propia talla, tiene que desaparecer la religión, tiene que ser incomprensible la idea misma de Dios. Es la sociedad entera la que, en su progreso, realizará esta labor. Nunca el ateísmo se había mostrado tan radical y completo.

Hay que añadir que a esta acción del marxismo sobre los espíritus se añade otra de orden práctico, encaminada a lograr la adhesión al materialismo y al ateísmo. En la perspectiva marxista final, el hombre ya no necesita hacerse «asesino de Dios», como quería Nietzsche. Puesto que la religión es una superestructura de la sociedad capitalista, desaparecerá con ella, según el movimiento dialéctico de la historia. Pero entretanto, ya que nos hallamos en el período transitorio en que la sociedad capitalista

1. Hemos expuesto los elementos en nuestro t. XI, cap. VI.

se alza poderosa, la religión, elemento importante del orden establecido, no puede ser considerada más que como una aliada del régimen capitalista, es decir, como un enemigo al que hay que derribar. Tal es la razón de que, lo mismo que el materialismo dialéctico marxista cubre y absorbe todas las antiguas formulaciones del ateísmo, de igual manera la política marxista podrá utilizar todos los medios dispuestos por los adversarios de la fe, aunque su pensamiento haya sido fundamentalmente burgués. De esta manera se verá cómo los marxistas vuelven a esgrimir los argumentos del laicismo más tradicional —por ejemplo, en materia de crítica bíblica o de sociología y de moral—. Y hasta se les verá imitar los procedimientos de los «laicos» para enderezar sus ataques contra la Iglesia, su clero, sus instituciones, con sólo poner en ellos más violencia y más método. Suma de las irreligiones, ¿está destinado el humanismo ateo marxista a polarizar, lo mismo en su acción que en su doctrina, todas las fuerzas que desde hace ya tantos años llevan adelante la gran ofensiva contra Dios?

La amenaza totalitaria

La época que se abre con el término de la primera guerra mundial señala una nueva etapa de esa gran ofensiva. Y no porque surjan entonces otras doctrinas destinadas a enseñar a los hombres métodos inéditos para «matar a Dios»; las que ahora se afirman no son más que variantes o sucedáneos de los diversos positivismos y materialismos que ya hemos visto actuar hace tiempo. La amenaza se hace más inmediata y premiosa en los acontecimientos e instituciones. Ya no se trata sólo de teoría, sino de aplicación práctica. Pueblos enteros van a quedar obligados a realizar en sus vidas «la muerte de Dios».

Los días 6 y 7 de noviembre de 1917 [1] un puñado de marxistas, conducidos por dos jefes audaces, *Lenin* y *Trotsky*, derriban de un empujón el frágil edificio que los socialistas reformistas, en torno a Kerensky, trataban de mantener en pie sobre las ruinas del Imperio zarista. A través de innumerables dificultades, consiguiendo reducir el caos al precio de un terror despiadado, rechazando los asaltos de sus adversarios externos e interiores, los «bolcheviques» consiguen imponerse en toda Rusia. Cuatro años después, en 1921, es cosa clara —para quien tenga ojos para ver— que aquella pequeña minoría de revolucionarios, cuya caída profetiza todos los días la prensa burguesa, ha establecido tan bien su poder —apoyándose en los «soviets» de soldados y obreros— que, a pesar de las crisis frecuentemente violentas, ya no será abatida. Un nuevo destino se abre para la Santa Rusia. El acontecimiento es de capital importancia, no solamente en el terreno político, sino en la historia de las ideas y de la religión.

Así, pues, existe ya un Estado fundado sobre el marxismo más absoluto y resuelto. *Lenin* (1870-1924), aquel «pequeño burgués» con cara de calmuco, a quien se debe más que a ningún otro el éxito de la Revolución de octubre, al volver a meditar la doctrina del maestro, al traducirla en términos mejor adaptados aún a su tiempo, al darle medios de expresión más simples y accesibles a la masa, más polémicos, la hace también más eficaz —es decir, más peligrosa para la fe—. Tanto como Marx, Lenin y cuantos le rodean son violentamente hostiles a la religión; incluso se expresan acerca de ella con más desprecio que su maestro. ¿No ha estado la Iglesia rusa tradicionalmente unida al régimen autocrático, plutocrático, derribado por el bolchevismo? El joven Estado marxista se encarnizará contra ella, usando todos los medios para abatirla, incluidos los de la persecución violenta, y proseguirá con energía un esfuerzo para desarraigar la fe de todas las conciencias, para establecer la sociedad «sin Dios».

Tal es el hecho histórico capital: por primera vez desde que existe una sociedad humana se da un régimen —y parece que ha de durar— que rechaza toda referencia a Dios o a cualquier fuerza sobrenatural y que quiere pro-

1. A causa del retraso del calendario ruso, el acontecimiento es conocido con el nombre de «revolución de octubre».

mover una sociedad exenta de todo carácter sagrado. Nunca se había emprendido una tentativa semejante, luciferina al pie de la letra, puesto que trata de sustituir a Dios por el hombre. Ni siquiera en los días más negros de la Revolución francesa los peores guías de la campaña antirreligiosa se habían acogido a tales principios; o al menos, los ateos completos —bastante raros, por lo demás— no habían tenido en sus manos el aparato del Estado para imponer sus ideas. En adelante, existe un ejemplo para quienes se propongan el aniquilamiento final de la religión. En un número creciente de países, el «partido comunista» que se crea en ellos —en Francia se constituye en 1920— encarna la voluntad de edificar un mundo sin Dios. Y la *Tercera Internacional*, fundada por Lenin en 1919, al federar a todos los movimientos y partidos comunistas bajo la dirección del *Komintern*, ostenta el papel de una verdadera iglesia del ateísmo, de una «contra-iglesia» que tiende, como la Iglesia de Cristo, a dirigir a toda la humanidad.

Lenin y sus compañeros hacen algo más que probar al mundo, por el ejemplo terriblemente perentorio del Estado soviético, que es posible un régimen sin Dios: preparan el instrumento que llevará a los hombres a la irreligión. El jefe de la nueva Rusia lo ha visto bien: uno de sus libros principales, *El Estado y la Revolución*, lo explica claramente. «El Estado, organismo de presión, debe ser totalmente puesto al servicio de los principios revolucionarios.» Todos los medios de que dispone deben converger al establecimiento de la sociedad marxista, a realizar el hombre marxista. Así nace, con el triunfo del bolchevismo ruso, el primero de los *regímenes totalitarios* modernos.[1] En tal régimen, todo depende del Estado, todo procede de él, todo tiende hacia él. El Estado anima y controla la vida económica lo mismo que la de la inteligencia. Ya no hay libertad individual —o mejor dicho—, no la hay más que en el cuadro fijado por el Estado. Tampoco hay justicia, ni moral. La ley suprema, la ley única es la que dicta el interés del régimen. Propiamente hablando, tampoco hay hombre, puesto que no hay hombre libre y responsable ante su sola conciencia: solamente existe el ser colectivo, expresado de manera abstracta por el régimen, por el Estado.

Ahí ha estado, no cabe dudarlo, la intuición genial de Lenin: el presentir que la evolución del mundo bajo la acción del progreso técnico parecía tender irresistiblemente a ese primado de lo colectivo sobre lo individual. En el momento en que, en el sistema de la producción y de la venta, lo mismo que en la diaria existencia de los hombres desarraigados de las grandes ciudades, todo tiende a la uniformidad, el totalitarismo aparece concorde con esa evolución del mundo. Una cierta concepción del hombre y de la sociedad va a encontrarse superada, por lo tanto; y con ella, los regímenes de democracia más o menos liberal que pretenden fundarse sobre aquella concepción. Escritores y filósofos alternan sus gritos de alarma:[1] para un número siempre creciente de hombres, el totalitarismo se presenta como una fatalidad o una necesidad.

Todo esto es tan verdad que ese tipo de régimen no se limita a la Rusia soviética, que lo ha visto nacer. En los veinte años que separan a una y otra de las dos guerras mundiales, surge en diversos puntos del globo. Y no está necesariamente al servicio de la doctrina marxista: ocurre incluso, como en Italia y en Alemania, que se presente como el único obstáculo que pueda oponerse válidamente al bolchevismo; pero los principios y los métodos de gobierno son exactamente los mismos; no hay muchas diferencias entre la «Gepeú» rusa y la «Gestapo» alemana; e idéntica presión se ejerce en los Estados totalitarios para orientar a la opinión y formar los espíritus, como para controlar toda la existencia del hombre. Para Mussolini y Hit-

1. Modernos, porque si bien es verdad que ha existido en siglos pasados, en el Egipto faraónico o entre los Incas, la intención última de esos regímenes era bien diversa de la del Estado soviético.

1. Piensa uno en las *Scènes de la vie future*, de Georges Duhamel, en el *Brave New World*, de Aldous Huxley y en otras muchas obras que, entre las dos guerras, desarrollaron estas tesis.

ler, igual que para los bolcheviques, el Estado debe establecer cuanto hay que pensar, creer, decir o hacer. «La educación totalitaria e integral de todo italiano es tarea exclusiva del Estado *como una de sus funciones primordiales*, o mejor aún, como la función primordial del Estado», dice el Duce, en tanto que un universitario alemán, expresando perfectamente el pensamiento del régimen nacional-socialista, exclama: «Ahora que se ha abierto la era de la autoridad política, desaparece la neutralidad del Estado: el derecho, el arte, la religión, la economía, la ciencia, la cultura, la educación, la escuela, todo debe ser regido por el Estado.» [1]

Tal es la nueva amenaza con que debe enfrentarse el Cristianismo. La oleada de los totalitarismos le concierne directamente. Verdad es que hay grandes diferencias de intención y de acentuación entre los diversos regímenes. Si el bolchevismo ruso, en tanto que marxista, supone formalmente como base y como objeto la negación de Dios y de toda religión, no ocurre lo mismo con el fascismo que, en la medida de lo posible, se propone respetar las convicciones cristianas del pueblo italiano; pero la «estatolatría pagana» —como dirá Pío XI— del régimen mussoliniano, sus afirmaciones incesantemente repetidas de que «el individuo no es nada y la colectividad lo es todo» y, al mismo tiempo, la exaltación constante de los valores de fuerza y de violencia mediante la propaganda oficial, ¿no son esencialmente anticristianas? ¿Tanto por lo menos como el nacionalismo intransigente en que se inspira la política fascista? Lo mismo ocurre en el régimen que Hitler y sus «camisas pardas» instauran en Alemania: en este caso, tales errores están englobados en una verdadera herejía, la del racismo, a la que la Iglesia opone su gran principio de la igualdad fraterna de todos los hombres, de cualquier raza que sean, de cualquier clase, nivel y civilización.

Contra estos nuevos adversarios debe luchar el Cristianismo.[2] Son infinitamente más peligrosos que los de la víspera; si los totalitarismos no desdeñan utilizar los métodos del laicismo democrático, disponen de medios de acción bastante más poderosos que las democracias francmasonas de antes de la guerra para alcanzar el objeto designado por Jules Ferry: «organizar la sociedad sin Dios». Y tal vez tanto como la presión que pueden ejercer para imponer sus principios a quienes ellos dominan, lo que hay en ellos de tan peligroso son los elementos positivos de los ideales en que se inspiran: el sentido de grandeza, de entusiasmo creador y de solidaridad dentro del partido, que parecen desafiar a las virtudes que los cristianos deberían poner en práctica. El culto del hombre, del que hemos visto cómo constituye el elemento dominante del pensamiento moderno, parecen haberlo establecido ellos del modo más completo. Más aún que por sus atrocidades, por lo que los totalitarismos son peligrosos para la fe es por el veneno que difunden y del que bien pocos pueblos sobre la tierra están preservados.

Es indudable que esta oleada de totalitarismos trae consigo imprevistas consecuencias. Las democracias de viejo tipo liberal, sintiéndose amenazadas, se acercan a la Iglesia. Prueba de ello será el número de los concordatos firmados inmediatamente después de la primera guerra mundial. El anticlericalismo banal pierde terreno; la República francesa reanuda sus relaciones con Roma. La Iglesia se afirma cada vez más como la verdadera defensora de la libertad y su autoridad crece enormemente. La misma Francmasonería, cuyo tradicional anticristianismo se ha manifestado aún con motivo de la firma del Tratado de paz de 1918 y la fundación de la Sociedad de Naciones —destrucción de la católica Austria-Hungría, negativa a admitir al Vaticano en la asamblea de Ginebra— y que sigue actuando según sus principios

1. *De las dictaduras totalitarias volveremos a* hablar en el siguiente volumen.

2. Hay que subrayar que la oposición de la Iglesia al Estatismo no es ocasional. Ni ha adoptado esa posición para enfrentarse solamente con los totalitarismos. La proposición trigésimonovena del *Syllabus*, tal y como podía leerse ya en 1864, al formular la doctrina condenada por la Iglesia decía: «El Estado es el origen y la fuente de todos los derechos y goza de una autoridad sin límites.»

antiguos, evoluciona también: algunos de sus miembros se dan cuenta de que el peligro totalitario existe para ella igual que para la Iglesia y preconizan el abandono del anticlericalismo.[1] ¿Pero basta esa atenuación de los antiguos odios para hacer menos graves los peligros que corren la fe y la Iglesia? El humanismo ateo no tendrá, a mediados de nuestro siglo, expresión más dañina que la de esos sistemas que para acabar de aniquilar a Dios reducen al hombre a la esclavitud.

Esa inmensa deriva

Ni se ha dicho todo cuando se acaba de considerar todas esas fuerzas ligadas contra la religión, todas esas doctrinas que zapan sus bases. Ni cuando se alcanza conciencia plena de las condiciones históricas, económicas y sociales que ayudan a la acción de unos y otros. Para aprehender el sentido y la trascendencia de ese gigantesco ataque habría que valorar aún los resultados de todas esas influencias sobre la conducta de los hombres, tratar de ver si se ha alcanzado el objetivo y si el mundo ha dejado verdaderamente de ser cristiano.

La respuesta es difícil de dar. En semejante terreno es necesario desconfiar de generalizaciones apresuradas. Con demasiada frecuencia se ha calificado de «países de misión» a países en que la Iglesia, acosada y diezmada desde luego, no deja de conservar sus bases y tiene inmensas posibilidades de renovación. Hablar de un «mundo sin alma» con respecto a la sociedad de Occidente, sin precisar el significado y los límites del término, es poner en pie de igualdad al campesinado, todavía casi totalmente fiel, de Irlanda y de Polonia, y al proletariado industrial de las grandes ciudades de Occidente, casi totalmente paganizado. Además, si es verdad que en materia religiosa tiene menos sentido la cantidad que la calidad, la presencia de santas figuras en una época a la que sumariamente se califica de atea, basta para desmentir ciertas aserciones demasiado pesimistas.

Pero no es menos verdad que, visto en conjunto, el período que nos interesa señala un grave descenso del nivel cristiano. O para decir las cosas de otra manera, es como una inmensa deriva que parece apartar irresistiblemente a los hombres de la religión. El fenómeno es reciente; se ha dejado ver en numerosas señales, tal vez desde el siglo XVIII, y en todo caso en el XIX, desde sus comienzos, con instantes de mayor lentitud y otros, por el contrario, de aceleración. Se reforzará a lo largo de todo nuestro período, sustancialmente ligado al doble proceso técnico y sociológico que ya hemos visto, el triunfo de la máquina y de la industria, el desarrollo monstruoso de las grandes ciudades. ¿Se hallará al final, en la mayor parte de las tierras hace poco cristianas, otra cosa que una sociedad en la que ya no se sienta a Dios como una necesidad vital, sino como un mito, un engaño y hasta un adversario, y la religión como una esclavitud de la que hay que deshacerse?

El fenómeno de descristianización puede observarse en los hechos. De éstos, dos son flagrantes: el abandono de la práctica religiosa y la dislocación de las estructuras cristianas de la sociedad. Una religión no es una filosofía, sino un compromiso de todo el ser, una actitud de la vida y al mismo tiempo una pertenencia a una colectividad que impone al individuo el someterse a ciertas reglas de existencia sobre la tierra con vistas a un cumplimiento sobrenatural. Ahora bien: todos esos elementos fundamentales de la vida cristiana están cada vez más amenazados.

El descenso de la práctica religiosa es impresionante. La visión de las iglesias casi absolutamente vacías, a las que sólo acuden a arrodillarse para la misa dominical algunas viejas y unos cuantos niños, basta a hacerlo sensible y es un espectáculo que se encuentra siempre con mayor frecuencia. Sin embargo, es posible que sea falaz, pues para forjarse una opinión

1. En enero de 1937, Albert Lantoine, miembro del Consejo Supremo de la masonería escocesa, dirige en ese sentido una *Carta abierta al Soberano Pontífice*, a la que responde el Reverendo Padre Berthelot mediante unos artículos en la *Revue de Paris* y más tarde en un voluminoso libro.

justa es necesario oponerle el de las gigantescas muchedumbres que se aprietan en la explanada de Lourdes o que llenan los prodigiosos recintos de los Congresos Eucarísticos. Hace apenas cincuenta años, había que atenerse a simples impresiones de este género. El desarrollo de una ciencia, si no enteramente nueva, al menos prodigiosamente extendida y sistematizada, la *sociología religiosa*, ha permitido medir exactamente el abandono de la práctica religiosa. Pero las minuciosas encuestas que exige no eran más que proyectos en 1939, o a veces experiencias individuales, sin continuidad.[1] Hoy mismo, están lejos de ser emprendidas en todos los países de la Cristiandad.

Pero aun sin recurrir a una documentación científica, se puede comprobar que durante los tres cuartos de siglo que nos interesan, el alejamiento de la práctica religiosa es un hecho. Sucede por doquier y siempre de la misma manera.[2] Se comienza por infringir el cumplimiento pascual, después se deja de ir los domingos a misa, limitándose a asistir los días de gran fiesta, en virtud de una costumbre inmemorial; cuando se abandona esa costumbre, se ha franqueado un gran paso hacia la impiedad. Trabajar el domingo, no enviar a los hijos al catecismo: dos etapas que siguen con rapidez. Permanecen aún durante mucho tiempo las prácticas más tradicionales de las observancias cristianas, el matrimonio en la iglesia, el entierro religioso, el bautismo de los hijos. ¿Pero son todavía algo más que meras observancias? Y cuando se renuncia a ellas ya no subsiste en la existencia nada de cristiano, al menos exteriormente. ¿Y cuántos conservan una vida religiosa, una cierta apetencia de lo espiritual cuando se ha abandonado toda práctica?

El problema se observa con mayor evidencia en la clase obrera. Comenzó a golpear en los espíritus hacia mediados del siglo XIX, provocando por lo demás la generosa reacción del «catolicismo social».[1] ¿Cómo iba a conservar una vida religiosa el proletariado de las grandes fábricas, aplastado por inhumanas condiciones de trabajo? ¿Cómo podría seguir siendo fiel a la Iglesia que le parecía indiferente a su suerte, cuando no aliada de sus explotadores? Pero incluso cuando el progreso técnico y la acción de la fe mejoran la existencia material del obrero en la fábrica, prosigue su deriva lejos de Dios; la clase obrera no vuelve a recristianizarse. Incluso está bastante más descristianizada hacia 1924 que en 1874. ¿Hay que atribuir esta especie de reducción al automatismo que impone la técnica moderna? ¿O a la creciente influencia del cientismo y del mito del progreso? ¿O más aún a la ruptura de las estructuras sociales naturales por el monstruoso hacinamiento humano a que se llega en las grandes ciudades? Todo a la vez. Como quiera que sea, cuando se pueda expresar en cifras exactamente la paganización de la clase obrera, los resultados de las estadísticas serán espantosos: en 1943, la célebre encuesta de los abates Godin y Daniel[2] enseñará a los asombrados católicos franceses que el porcentaje de la práctica católica entre la clase obrera apenas supera el 2 por 100 y que numerosos casos concretos lo muestran aún más débil. Es mejor en Alemania e Italia: pero también en estos países es sensible el descenso. En vísperas de la guerra civil española, que revelará en el pueblo de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz y de San Ignacio, abismos de odio contra el Cristianismo, todos los viajeros observan que la masa obrera no frecuenta la iglesia. Para millones de seres humanos, para el proletariado industrial, Dios parece barrido de la existencia. Tal es el «gran escándalo» de que habla Pío XI en una célebre conversación: «la Iglesia ha perdido a la clase obrera.»[3]

1. El verdadero padre de la *sociología religiosa*, Gabriel Le Bras, no comenzó a publicar los resultados de sus trabajos hasta cerca de la segunda guerra mundial. Había habido algunos predecesores, más o menos inspirados en Le Play, como Tristan de Athayde, en 1934, y Roger Bastide, en 1935.

2. El análisis que sigue debe mucho a los notables trabajos del canónigo Boulard.

1. Cfr. tomo XI, final del cap. VI. Y más adelante, págs. 80 y sig.

2. *France, pays de mission*, aparecido en 1934, reeditado en 1962.

3. Frase de Pío XI al abate Cardijn.

Hallándose las fábricas modernas en las ciudades y sobre todo en las grandes urbes, parecía que la descristianización era sobre todo un fenómeno urbano. En tres cuartos de siglo todas las capitales duplican al menos su volumen y las «ciudades tentaculares» absorben a millones de seres. Al mismo tiempo, el descenso religioso es evidente en ellas. Cuando se llega a tener una idea precisa, se comprueba que por todas partes, en el Occidente llamado cristiano, la práctica religiosa en las grandes aglomeraciones humanas es muy inferior a la media nacional. En París, en 1925, no supera el 20 por 100, en la Alemania católica, en Colonia y Dusseldorf, por ejemplo, está alrededor del 25 por 100. Los alrededores de las grandes metrópolis se hallan en una situación aún peor: en esos lugares se amontonan las fábricas y las iglesias son escasas. ¿Cómo extrañarse de que apenas haya un 3 por 100 de la población que haya sido tocado por el mensaje de Cristo? Cuando en 1927 el Reverendo Padre Lhande lanza su estremecedora encuesta *Le Christ dans la banlieue*, constituye para la inmensa mayoría de los católicos una sorpresa el saber que en torno a París hay un cinturón rojo en el que no se conoce el nombre de Cristo. Pero, ¿es nueva acaso esa situación así denunciada? Ya hacia 1890, sacerdotes y periodistas cristianos lanzaron su grito de alarma. «Nuestros barrios, poblados en principio de gentes bautizadas —escribe el abate Soulange-Bodin— se han convertido en verdaderos países de misión»; a lo que añade Francisco Veuillot: «Es necesario ocuparse por fin de esta China que rodea a París y que cuenta con casi dos millones de habitantes.» En 1902, el Padre Forbes, jesuita, calcula en un cuarto de la población parisiense, al menos, la «ciudad pagana» que vive totalmente fuera de la Iglesia y que casi lo ignora todo de la religión.[1]

Si las ciudades son las más alcanzadas por la descristianización, el campo no queda al margen de ese proceso. Hacia mediados del siglo XIX, al día siguiente de la innegable renovación cristiana que había sucedido a la crisis revolucionaria, las masas rurales constituían sólidos bastiones de fe y de práctica religiosa. Pero a medida que los medios de comunicación acercan las ciudades a los campos y las condiciones de vida del mundo rural copian la de los ciudadanos, a medida también que se hace sentir la acción de la escuela laica y la del servicio militar obligatorio que envía a las ciudades a los jóvenes campesinos, el descenso se hace cada vez más sensible. Los campesinos de Zola están ya prácticamente separados de la religión; los de Gioni serán pura y simplemente paganos. Por lo demás, hay enormes diferencias no sólo entre las regiones, sino en un mismo país entre las comarcas: por razones históricas como por las psicológicas, Bretaña permanece fiel, en tanto que en el Alto Marne y en la Corrèze las iglesias están vacías. Y no sólo ocurre en Francia, sino en España y Portugal y, por supuesto, en Italia y más aún en naciones que, sin embargo, son católicas, como las de Sud-América, que se manifiestan como verdaderas «zonas de misiones».

Por último, ¿no se refiere la descristianización más que a los obreros y campesinos? La clase burguesa presenta un aspecto más complejo. Desde comienzos del siglo XIX se opera en ella un retorno a la fe, que no se explica sólo por el pánico a la revolución, ni tampoco por el deseo de hacer reinar en el mundo el orden moral. Incluso se destaca un grupo selecto cristiano, sobre todo en los medios intelectuales, y ese hecho es precisamente uno de los que pueden dar a la Iglesia las mejores razones de esperar en el porvenir.[1] Mas si una

1. Ese es el gran interés del prefacio de Emile Poulat en el *Journal d'un prêtre d'après-demain:* haber mostrado con numerosas citas que la descristianización es un fenómeno del que ciertos miembros de la Iglesia han adquirido conciencia muy clara hace más de setenta años, e igualmente que desde ese momento se buscaron medios para remediar el estado de cosas. Ha manifestado también que la expresión «país de misión» aplicada a una zona de Occidente no data de hace poco tiempo, sino que ya era corriente hacia 1880 (ver más adelante, capítulo IV).

1. Ver nuestro volumen siguiente cap. V.

gran parte de la burguesía ha vuelto a cierta práctica religiosa, ¿acaso no existe otra, más numerosa, que, ganada a las tesis cientistas y materialistas, ha olvidado totalmente el camino de la Iglesia? En todos los países de Occidente existe incluso una burguesía violentamente anticristiana, cuya vehemencia muestran, en Francia e Italia, no pocos asuntos. Y —hay que añadir—, ¿cuántos, en la burguesía que aún se considera fiel a los valores cristianos, no conservan más que un conformismo del Cristianismo? Hay también un «ateísmo práctico», aquel del que tan exactamente dijo Jules Lagneau que consiste «no tanto en negar la verdad de la existencia de Dios, cuanto en no querer realizar a Dios en los propios actos.»[1] Hay una incredulidad de los pretendidos creyentes que consiste en no vivir, en las circunstancias cotidianas, en las relaciones sociales, la fe a que cada uno se dice adicto. La dicotomía que divide a la existencia en dos partes, una en la que se cumplen más o menos los gestos religiosos, y otra en la que se actúa fuera de toda norma cristiana, es una actitud burguesa cada vez más difundida. Y también refleja la gran deriva lejos de Dios.

En cuanto al otro hecho en que se manifiesta la descristianización, la dislocación de la sociedad cristiana, es igualmente claro. ¿Puede decirse que este hundimiento de las estructuras sociales cristianas sea la causa de la descristianización o más bien su consecuencia? Ambas cosas a la vez, ya que la una trae consigo a la otra. Bien lo saben los «laicos», cuyo esfuerzo por demoler la familia cristiana, considerada como la célula viva de la fe, ya hemos visto. No es casualidad el que en todos los países uno de los primeros cuidados de los gobernantes anticlericales haya sido el votar leyes que autoricen el divorcio. De hecho, uno de los fenómenos en que más evidentemente se reconoce el descenso religioso es el progreso del divorcio. Dondequiera que la ley lo autoriza, gana terreno: en Francia, la cifra pasa de unos 4 000 en 1885 —la ley data de 1884— a 21 000 en 1927 y a 27 000 en 1937. En otras partes, la progresión es análoga. Simultáneamente, aumenta el número de matrimonios puramente civiles; y es porque en varios países, los anticlericales se dedican a retirar su validez al matrimonio bendecido por el sacerdote, en beneficio del matrimonio laico. En 1937, en París, de cincuenta parejas unidas matrimonialmente, sólo veintidós consideran útil pasar por la iglesia. ¡Y se ignora la cifra de las uniones libres!

Y no es sólo una legislación impuesta por la Iglesia la que aparece arruinada: se toca a la moral cristiana. Uno se da cuenta de ello al considerar la vida sexual de los países que aún se dicen cristianos. Los estrictos principios de la Iglesia son abiertamente violados. Sin cesar crece el número de niños que nacen fuera de matrimonio: en París pasa del 22 por 100 en 1877 al 39 por 100 en 1937. Análoga es la situación en la austera España o en la gazmoña Alemania. Y tampoco está ahí la señal más grave: habría que conocer el número de adulterios burgueses, de que hace su pasto determinada literatura; habría que conocer el de los abortos. Toda la sociedad occidental, tanto la de Europa como la de América, toda la humanidad civilizada se desliza hacia la obsesión sexual, tan característica de nuestra época. El cine, desde su nacimiento, contribuye ampliamente a imponerla en todas partes.

Y no está sólo en crisis la moral sexual cristiana. Todos los principios enseñados por el *Evangelio* son cada vez más abandonados y traicionados. Y el de la caridad más que ningún otro. La sociedad se hace cada vez más dura y cruel, todo lo poco fraternal que le es posible. El mundo al que Renan había prometido el Paraíso mediante la ciencia, descubre que la ciencia hace progresar también los medios de destrucción. Gran distancia habrá desde las modestas hemorragias de la guerra de 1870 a las hecatombes de la primera guerra mundial; pero el horror de las carnicerías de Verdún y del Chemin des Dames cederá ante el que suscita el espectáculo de la segunda guerra, con sus campos de concentración y sus cámaras de gas y con el bombardeo atómico de Hiroshima. Las relaciones sociales ofrecen otros

1. *Célèbres leçons et arguments*, p. 229.

ejemplos de este irresistible flujo de violencia: crece el odio de clases y cuando se desencadena resulta atroz: así en México y en España. El mundo que ha perdido el sentido de Dios es también el mundo en que, según la sublime frase de San Francisco de Asís, «el amor no es amado»

Al manifestar así los síntomas de esta crisis que afecta al hombre hasta ayer cristiano y lo aparta de su alma, se concluiría fácilmente de un modo desesperado. Nietzsche parece tener razón y la «muerte de Dios» debe ser un hecho inevitable. Sin embargo, no será así, y medio siglo después no sólo no será destruida la Iglesia de Cristo, sino que aparecerá más fuerte, más joven, más segura de su porvenir. El desafío expresado por un Papa como respuesta al profeta de los abismos ha sido mantenido. Porque, en verdad, no todo era uniformemente negro y desesperante en la situación de este mundo en plena transformación; y la Palabra divina guardaba sus bazas. Pues, para muchos creyentes, las tinieblas que los rodeaban no eran aquellas en que el solitario de Sils María veía a la humanidad precipitarse hacia el abismo, sino las que secretamente ilumina la Promesa: las tinieblas del Viernes Santo.

II. SOBRE ESTA ROCA, MI IGLESIA

El combate por Dios

El progreso de la irreligión en los espíritus, en las instituciones, en las costumbres, durante todo el siglo XIX y después en el XX, es un hecho evidente, innegable: nadie piensa en negarlo. Pero, ¿se sigue de ello que refleja todo el clima de nuestro tiempo? No. Y ésta es también una realidad cierta. Si es verdad que para una parte ya extensa y creciente de la humanidad, Dios parece verdaderamente muerto, también lo es que aún hay muchas conciencias para quienes sigue siendo «el Camino, la Verdad y la Vida». El fenómeno religioso, lejos de haber desaparecido para siempre, requiere por el contrario la atención de los historiadores objetivos.[1] «Las Iglesias[2] no han renunciado en absoluto a su tarea; a pesar de las resistencias que les opone "el espíritu laico", actúan incansables, muchas veces con éxito y siempre en la inquebrantable certeza de poder imponerse de nuevo un día. Y no es ese uno de los aspectos menos curiosos de esta época positiva: la incesante actividad religiosa al margen del esfuerzo continuo de una sociedad a cuyos ojos el progreso material y los problemas de orden humano parecen a primera vista los únicos importantes.»

La historia de la Iglesia en el curso del período que aquí vamos a estudiar es precisamente la historia de esa acción incansable, animada por la convicción de que, contra la Palabra de Cristo, las puertas mismas del infierno no podrían prevalecer. El Cristianismo, al que Berthelot declaraba «muerto y bien muerto», manifiesta una vitalidad sorprendente y la Iglesia católica, a la que tantos han llamado vieja, esclerótica, incapaz de oponer a los asaltos de los adversarios otra cosa que gemidos y sermones, se enfrenta con los peligros con una resolución y un vigor crecientes. No se limita a resistir, a parar los golpes— cosa que tal vez se ha limitado (y mucho) a hacer en los dos primeros tercios del siglo XIX, cuando apenas contestó con condenas y anatemas a las amenazas que iban precisándose frente a ella—. En adelante, la veremos trabajando en reconquistar el terreno perdido y en manifestar por doquier su presencia. Si se quiere conservar el vocabulario militar, se trata de una *contraofensiva*; y en muchos sectores se verá coronada por el éxito.

La Iglesia tendrá que librar ese combate en aquellos terrenos en que hemos visto atacar al enemigo, es decir, en todos: intelectual, político, moral, social y otros, puesto que todo entra en esa gran batalla en la que se decide el todo por el todo. La Iglesia habrá de enfrentarse con las doctrinas y los filósofos que tienden a minar sus bases; y llegará a ocurrir que sus enemigos cuenten en su propio seno con aliados más o menos conscientes. Deberá mantenerse firme frente a los Estados que bajo formas más o menos violentas, movilizarán contra ella el aparato de leyes y policía. Tendrá que combatir, hasta en la masa de los bautizados, esa especie de torpor espiritual, de creciente astenia que, al privar al alma de todo sentido religioso, acaba por extenuar el elemento sagrado. Y todo ese esfuerzo tendrá que realizarlo mientras lleva otro adelante, tan capital que durante siglos ha sido considerado como primordial en sus propios orígenes: el esfuerzo de llevar el mensaje a todos los hombres —tanto más indispensable cuanto que el mundo ha crecido desde entonces y hay que mantenerse a su medida.

Porque las transformaciones demasiado rápidas de la sociedad y de las condiciones de vida, que ya hemos visto, imponen a la Iglesia —quiéralo o no— una renovación, una adaptación. Desde que existe se ha encontrado siempre situada ante un dilema que sólo le permite superar su santidad, prueba tangible de la promesa de perdurabilidad que se le hiciera. Tiene que defender un depósito, el de la verdad inmutable, que no puede sufrir acomodamiento alguno; en ese sentido es plenamente una potencia conservadora: es fiel al pasado, y la

1. Ver las juiciosas notas de Maurice Baumont en el t. XVIII de la *Histoire générale «Peuples et Civilisations»*, de Halphen y Sagnac, p. 505.

2. M. Baumont asocia en el plural a la Iglesia católica y a las protestantes. El esfuerzo de estas últimas será estudiado en el tercer volumen de esta obra: *Frères séparés et unité du Christ.*

Tradición juega un papel decisivo en su pensamiento. Pero al mismo tiempo, puesto que está constituida de seres vivos comprometidos en la historia, no puede escapar al flujo de los acontecimientos, so pena de no ser más que una especie de fósil sagrado, sin lazos de unión con la vida real de los hombres: por lo tanto, le es preciso renovar la expresión que da a sus certezas, adaptar su estructura a las condiciones impuestas por la época. Ese dilema no ha dejado de hacerse cada vez más dramático desde finales de la Edad Media, desde el momento en que la Iglesia dejó de inspirar y controlar todas las instituciones humanas. Es el que ha dominado todo el siglo XIX, requiriendo a los cristianos el optar en pro o en contra de la Revolución, en pro o en contra del mundo moderno. Y se nos presenta más grave en el período que nos interesa. Son todas las condiciones en que el hombre debe realizar su destino, es la misma condición humana, lo que ahora aparece en tela de juicio. Es necesario, por lo tanto, que la Iglesia comprenda esta formidable mutación que se prepara, y que se sitúe en actitud de corresponder a ella. Una vez más se le pedirá que lleve a cabo lo que ha sabido lograr en tantas ocasiones a lo largo de los siglos: la encarnación visible de lo espiritual, la inserción del mensaje eterno en una forma transitoria de civilización.

Por supuesto que toda esta empresa, cuyas líneas permite distinguir el retroceso de los años, acrecentado por esa «aceleración de la historia» que ya hemos observado, no ha sido conducido a la claridad ejemplificadora en que la exposición del historiador debe colocarla para comunicárnosla. Todos los combates son confusos y aun los mismos que participan en ellos se parecen al Fabricio del Dongo de *La Cartuja de Parma* en el campo de batalla de Waterloo, incapaz de atender a la vez a todas las operaciones iniciadas. Sería exagerado decir que entre 1871 y 1939 la Iglesia ha visto siempre con claridad en las situaciones tantas veces complejas en que se ha encontrado, que siempre ha actuado de la mejor manera para sus verdaderos intereses, que no ha ignorado ciertos aspectos de los problemas que se le planteaban. La Infalibilidad que el Concilio Vaticano I reconoció al sucesor de Pedro, Infalibilidad plena y sin apelación en el orden dogmático, no se extiende a los compromisos temporales. Sin embargo, una visión objetiva de las cosas lleva a la conclusión de que, en conjunto, los errores no superan las decisiones felices, ni las faltas a los resultados positivos.

Lo que da a nuestro período su verdadera medida —una talla que no siempre se le ha reconocido— es este enfrentamiento de la Iglesia con las fuerzas enemigas y, al mismo tiempo, su esfuerzo de renovación interior. Durante estos setenta años, en el seno de una sociedad que parecía arrebatarle una tras otra todas sus oportunidades, la Iglesia ha luchado para que la Palabra del Señor no fuera inútil, con una firmeza y un valor que obligan a la admiración. Ha sido digna de su pasado y de su misión, mucho más de lo que ordinariamente se reconoce. Sólo hoy, cuando tantos sacrificios aceptados, tantos esfuerzos llevados a cabo en la oscuridad, producen sus frutos de modo visible, miden los cristianos lo que deben a las generaciones que les han precedido inmediatamente. La Iglesia de mediados del siglo XX, aquélla cuya generosidad, inteligencia y fuerza son reconocidas por sus mismos adversarios, no sería lo que vemos si unos hombres no hubieran trabajado y sufrido en condiciones muchas veces trágicas para desbrozarle el camino. La Iglesia de los Nuevos Apóstoles es la hija de aquella que durante tres cuartos de siglo ha sostenido el combate por Dios.

Cuatro guías

En la lucha que hubo de sostener, la Iglesia ha tenido la suerte de contar a su frente sucesivamente con cuatro hombres que, de manera diversa pero innegable, se manifestaron como verdaderos jefes. Durante más de sesenta años, la nave de Pedro ha sido conducida por mano firme en medio de las borrascas, entre arrecifes cuyo peligro multiplicaba la época. Efectivamente, cuatro Papas han ocu-

pado en ese tiempo la Silla Apostólica: ninguno que no parezca calificado para asumir esa aplastante responsabilidad. Calificado, ante todo, por su altura espiritual y sus virtudes. La cosa parecía natural: desde hace siglos, desde el Concilio de Trento, la Iglesia está acostumbrada a ver al Vicario de Cristo no solamente por encima de toda sospecha, sino capaz de dar frecuentemente insignes ejemplos. Los cuatro guías que la Iglesia tiene durante nuestro período son todos moralmente admirables: uno de ellos es incluso un auténtico santo, al que la Iglesia llevará muy pronto a los altares. Pero también están calificados para regir a la catolicidad por sus cualidades de hombres, su inteligencia, su fuerza de carácter, su valor; al menos con respecto a uno de ellos, el conjunto de dones es tan impresionante que puede hablarse de genio. Y ninguno de ellos se ha mostrado inferior a la tarea —tan pesada— que la Providencia les imponía.

El hecho es de capital importancia. Desde mediados del siglo XIX, y de modo expreso por la acción del gran Pío IX, la autoridad del Papa en la Iglesia no había cesado de crecer. Se había acabado definitivamente el tiempo en que ciertos elementos, ciertas naciones, la emprendían a su gusto contra Roma. La proclamación del dogma de la Infalibilidad, en conexión con la ruina del poder temporal, había señalado el término de ese esfuerzo que tendía a revestir al sucesor del Apóstol de un poder espiritual indiscutible. El resultado inmediato consistía en que las oportunidades de la Iglesia se hallaban, más que en el pasado, en las manos de un solo hombre. Este hombre podía, por su sola voluntad, orientar al mundo católico —y en cierto sentido al mundo en general— en una u otra dirección. Esa autonomía en la decisión podrá comprobarse en diversas ocasiones. Veremos a un pontífice que toma por sí solo la resolución de un cambio político radical e imponerlo, a pesar de la repugnancia de la Iglesia nacional a que se refería;[1] veremos a otro frenar una corriente de pensamiento que parecía ir a arrebatar a toda la intelectualidad católica;[1] otro, al condenar a un determinado régimen, correrá el riesgo de ver arruinada a la Iglesia en aquel país.[2] El papel de los Papas, durante estos años, ha sido tan importante, que la división más lógica para exponer los acontecimientos sería la que se refiriera a esos cuatro pontificados uno tras otro. En todo caso, no podría abordarse el estudio de este período sin considerar en primer lugar a estos cuatro hombres a los que incesantemente adivinaremos presentes y eficaces en todos los terrenos a los que la Iglesia extiende su acción. Raras veces el misterioso juego de palabras que sirvió a Cristo para designar a Pedro como jefe de la asamblea y guardián de su mensaje se ha aplicado a sus sucesores de modo tan oportuno: cada uno de ellos es verdaderamente la roca sobre la cual está fundada la Iglesia de Cristo.

Estos Papas no han sido siempre juzgados con equidad. Próximos a nosotros, suscitan aún reacciones apasionadas. Del más santo de todos ellos, un ilustre católico, dijo con desconfianza: «Ese santo no es de mi parroquia.» Otro, criticado con igual violencia por los nacionalistas de ambos bandos exasperados por la guerra mundial, dejará a la historia una imagen totalmente desfigurada. Otro, por haber usado del derecho de admonición propio de todo jefe espiritual, será arrastrado en el fango por un partido. Una visión más precisa de los acontecimientos demuestra que cada uno de esos pontífices hizo lo que era su deber y, en conjunto, actuó en beneficio de la Iglesia. Una determinación que en un momento dado suscitó inquietudes o cóleras, se reveló fecunda y hoy ya no se la discute.[3]

Por supuesto, esos Papas no se parecen el uno al otro. Los comentaristas se entregan gustosos al juego de contraponerlos entre sí y es

1. León XIII, la Alianza (ver más adelante, página 95), cap. III.

1. Pío X, el modernismo (ver más adelante, página 208), cap. VI.

2. Pío XI, el régimen hitleriano (volumen siguiente, cap. II).

3. La de Pío X, por ejemplo, en el asunto de la Separación, en Francia, y especialmente de las Asociaciones culturales (ver, más adelante, p. 164), capítulo V.

bien sabido que constituye una experiencia corriente en la historia de la Iglesia el hecho de que la sucesión de los pontífices obedezca a una especie de ley dialéctica que hace seguir a un pontificado de apertura, otro de concentración, colocando bajo la tiara a un político después de un místico. Esa oposición tiene sus límites: una visión objetiva de los hechos desmiente la opinión sumaria según la cual cada Papa contradiría pura y simplemente a su predecesor y sería desmentido por su sucesor. Pero las cosas no son tan simples: igual que uno se siente inclinado a reconocer en el Papa «liberal» León XIII a uno de los inspiradores del reaccionario *Syllabus* de Pío IX, comprobará también una identidad perfecta de principios entre él y su sucesor Pío X, al que algunos presentan como el destructor de su obra. Y el vigoroso Pío XI será en amplia medida el prolongador de la obra de Benedicto XV, ese pontífice considerado por tantos como gris.

Con todo, sería evidentemente demasiado ingenuo y de apologética bastante superficial el negar las diferencias que existieron entre estos cuatro pontífices. Diferencias de estilo, de actitud y hasta diferencias más graves referentes a la misma dirección que había que imponer a la Cristiandad. Tales diferencias provienen de numerosas causas, humanas e históricas. Por supuesto, diferencia de temperamento: los Papas que siguen no tienen el mismo carácter, como no tienen el mismo físico. Diferencia de origen, puesto que uno de los orgullos de la Iglesia es elegir a sus jefes sin tener en cuenta condiciones sociales. El hijo de un campesino no va a tener las mismas reacciones que el heredero de una larga tradición aristocrática. Diferencia de formación: un cura de barrio, procedente de las filas de párrocos rurales no puede tener los mismos puntos de vista sobre el mundo que los alumnos de la Academia pontificia de Nobles eclesiásticos o que un intelectual cheuronado. Pero en fin de cuentas, ¿no son útiles esas desemejanzas? ¿No hacen que la Iglesia no permanezca estancada en las mismas actitudes? ¿No aparecen los esfuerzos de esos cuatro hombres como complementarios, aplicados por temperamentos diferentes a circunstancias igualmente diversas?

¿No ha encarnado, en definitiva, cada uno de estos cuatro Vicarios de Cristo una oportunidad para la Iglesia? Sensibles ante todo, según su temperamento, al deber de mantener o a la necesidad de progresar, todos han trabajado por situar a la catolicidad en las mejores condiciones para seguir llevando a los hombres el mensaje de Cristo. Y al considerar en conjunto los resultados de sus esfuerzos, no parece que para ninguno de los cuatro haya de concluirse en un fracaso.

Genio de León XIII

Cuando el 20 de febrero de 1878, la muchedumbre reunida en la plaza de San Pedro para ver, por encima de la Capilla Sixtina, la humareda blanca que iba a anunciarle que «el Papa estaba hecho», oyó al Cardenal diácono Caterini proclamar la elección al Supremo Pontificado del «Eminentísimo Señor Cardenal Joaquín Pecci», hubo en todos los grupos un estremecimiento de sorpresa: a la inmensa mayoría de los romanos, ese nombre no decía nada. La sorpresa, por lo demás, saltó del simple comentario, porque corrió el rumor —como reguero de pólvora— de que el recién elegido, contrariamente a la costumbre, no se presentaría en la logia exterior de la basílica, a fin de protestar ante todo contra el odioso atentado al poder pontificio representado por la presencia victoriosa en Roma de los *piamonteses*. La plaza quedó vacía en un abrir y cerrar de ojos; las masas se lanzaron al asalto del graderío, desbordaron las puertas de bronce y llenaron la inmensa nave de la basílica hasta rebosar.

Dos horas más tarde, en el balcón interior, se vio aparecer, sorprendentemente delgado y flaco en su larga sotana blanca, a un hombre de alta estatura, un poco encorvado, cuya silueta tenía algo de hierático y sobrenatural. Lentamente, recorrió con la mirada la muchedumbre inmensa, que de repente se había arrodillado, enmudecida. Después, la voz del suce-

sor de Pedro se elevó, fuerte y sonora, con nasalidad aristocrática. Por tres veces el largo brazo blanco trazó en el aire la señal de la bendición y, en respuesta, una gigantesca aclamación subió, estruendosa, hacia la cúpula de Miguel Angel. Comenzaba el pontificado de *León XIII.*

Si la muchedumbre romana conocía apenas a Monseñor Pecci, los miembros del Sacro Colegio no habían demostrado vacilación al designarlo. Bastaron tres días para que los sesenta cardenales presentes —treinta y siete italianos y veintitrés extranjeros— fijaran su elección. Habiendo declarado el Cardenal Bilio, familiar de Pío IX, que rechazaría la tiara —lo que evitó al Cardenal de Bonnechose el tener que pronunciar contra él la «exclusiva» en nombre de Francia, como se le había encargado[1]—, Monseñor Pecci pasó regularmente de escrutinio en escrutinio, de los dieciocho a los cuarenta y cuatro votos, es decir, tres más de los necesarios. El hecho desmentía el proverbio de que «un Camarlengo sale siempre Camarlengo del Conclave», porque el nuevo elegido había sido, precisamente, Cardenal Camarlengo, encargado, por ese título, de administrar la Iglesia durante la Sede vacante, tarea de la que había salido de la manera más airosa porque supo, de modo especial, evitar que el entierro del difunto Papa se convirtiera en manifestación política antiitaliana. Su ductilidad, su cortesía, acabaron de ilustrar a quienes no lo conocían más que de manera muy superficial. En definitiva, el Conclave había resultado tan fácil, que por Roma corría el rumor popular de que León XIII había sido elegido por aclamación.[2]

Joaquín Pecci no era un hombre joven: iba a entrar ya en sus sesenta y ocho años; pero, aunque fuera de salud delicada, su vigor de espíritu y de carácter permanecía intacto y se hallaba en perfecta disposición de enfrentarse con las cargas de un pontificado que se anunciaba ya difícil. La vida, tal y como la habían hecho las circunstancias, le permitió prepararse largamente. Su destino, efectivamente, había sido curioso: una partida muy rápida en una carrera brillante; después, una brusca detención y un aparente estancamiento durante un tercio de siglo. Mas para él, ese prolongado período de detención no había sido tiempo perdido: explica en gran medida la grandeza de su pontificado.

Nacido no lejos de Roma,[1] en una numerosa familia de la pequeña nobleza. Joaquín Pecci había sido destinado a la administración pontificia por su padre, coronel de las milicias. Pero la influencia de su piadosa madre, una tradición ancestral —había dos bienaventurados Pecci— y sobre todo las lecciones de sus maestros jesuitas, le decidieron a ser algo distinto de uno de esos funcionarios con sotana, provistos apenas de un subdiaconado, que llenaban las plazas en los Estados de Su Santidad. Sacerdote a los veintisiete años, doctor en teología, tras haber pensado en hacerse misionero, había entrado en aquel palacio Severoli, en la plaza de la Minerva, donde la Academia de los Nobles eclesiásticos formaba a los futuros diplomáticos y administradores pontificios.

Podía medirse la estima en que le tuvieron sus superiores por la dificultad de los puestos que se le confiaron desde el principio. «Delegado» del Papa en Benevento —un enclave en medio de las tierras de las Dos Sicilias— había frenado a bandidos y *carbonari* con sonriente firmeza. Trasladado a Umbría, a Spoleto y después a Perusa, produjo allí el mismo asombro, manifestándose como administrador sagaz, reformador hábil de tribunales y oficinas, constructor y hasta autor de caminos, pues la «vía Gregoriana» había sido su obra, llamada así en honor de Gregorio XVI.

No fueron tan bien las cosas en Bélgica, a donde fue enviado en 1843 en calidad de Nun-

1. La «exclusiva» era el derecho que poseían los grandes Estados católicos de oponerse a la elección de un candidato que no les plugiera (ver, más adelante, p. 53).

2. Con todo, se produjo un incidente divertido. En el último escrutinio, en el que ya había seguridad de que sería elegido Monseñor Pecci, un opositor bromista escribió en su papeleta que él votaba por el «Cardenal Nemo»: ¡por nadie!

1. En Carpineto, en 1810.

cio apostólico. La situación era difícil en aquel país: la cuestión escolar comenzaba a enfrentar a católicos con liberales y, pensara lo que pensase en su fuero interno, el Nuncio estaba obligado a apoyar la acción de los obispos, cosa que irritaba a los liberales y al mismo Rey Leopoldo. Después, el joven prelado se encontró mezclado en los remolinos del asunto que oponía a la Compañía de Jesús a los maestros de Lovaina. Finalmente, atacado en el Vaticano, se le propuso que renunciara a la diplomacia y volviera a retirarse a Perusa, donde le reclamaba una voz unánime, pero esta vez para ocupar su sede arzobispal. Cosa que había aceptado.

Y permaneció como Arzobispo de Perusa treinta y dos años. ¿Por qué? La respuesta tiene una palabra: Antonelli. El discutible Secretario de Estado a quien Pío IX conservó a su lado, aun desconfiando de él[1] temía tal vez en él a un posible rival. ¿O acaso juzgaba demasiado audaz su pensamiento? En todo caso, en vida de Antonelli, Monseñor Pecci había permanecido en su diócesis provinciana, mal consolado por la púrpura cardenalicia que no se atrevieron a rehusarle.

Esos treinta y dos años de episcopado fueron para él una utilísima vigilia de armas. No sólo se mostró en numerosas ocasiones como verdadero jefe, capaz de enfrentarse con el mismísimo Garibaldi y de acoger bajo su propio techo a los seminaristas expulsados de su casa, sino de dar a su diócesis un impulso intelectual que —hay que confesarlo— era poco frecuente en la Italia pontificia. Personalmente estaba al corriente de cuanto se decía y escribía, era lector de los maestros de su tiempo, incluidos Rosmini y Lamennais, y había agrupado en torno a él a hombres interesados por la filosofía, la exégesis y la crítica; llegó a instituir una «Academia tomista» presidida por su propio hermano, en la que se estudiaban las tesis del genial dominico. Los resultados de tales esfuerzos no pasaron desapercibidos, porque las cartas pastorales del Arzobispo de Perusa daban testimonio de una amplitud de miras, de una audacia de pensamiento ordinariamente ignorada en esa clase de documentos; y en el Sínodo Provincial —que Pecci había convocado regularmente— los obispos de Umbría votaron en repetidas ocasiones, a petición suya, documentos y mensajes de un tono desacostumbrado por entonces. Si la muchedumbre romana lo ignoraba, Joaquín Pecci estaba lejos de ser un desconocido en la Iglesia. Cuando, muerto «el gran Jacobo» Pío IX se rindió por fin a las razones de quienes se sorprendían de que semejante valor permaneciera alejado de Roma y lo llamó a la Urbe, aprendió a estimarlo y lo nombró Cardenal Camarlengo: para designarlo a su sucesión, según algunos, o para alejarlo de ella, según otros.

Tal como era en su rozagante vejez, en el momento en que el voto del Sacro Colegio colocaba sobre sus hombros la carga más pesada que un hombre pueda llevar, tal y como permanecería hasta el fin de su vida, a más de noventa años, León XIII producía una profunda impresión en quienquiera que se acercase a él. Capaz de ser sucesivamente amable y grandioso, familiar y majestuoso, sabía de modo maravilloso sacar partido de su influencia, de su prestancia, de la fuerza que emanaba de su frágil presencia. Su cuerpo, flexible, parecía pronto a romperse; su rostro tenía una palidez de cera; pero había en el porte de su cabeza, en su caminar, en el rápido gesto de los brazos, algo de imperioso, en tanto que los rasgos alargados, la alta frente, estrecha en las sienes, el mentón prominente, significaban claramente su voluntad sin desfallecimiento. Adivinábase un ser en el que el espíritu dominaba plenamente a la carne. Pero esa fuerza de alma no se manifestaba nunca en forma brutal: la mirada extremadamente viva y la ancha boca de labios muy finos se iluminaban frecuentemente con una sonrisa a veces matizada de ligera ironía.

Su carácter era el de un conductor de hombres: ¿no había probado a los treinta años, en Benevento y en Umbría, de qué era capaz? Tenía, de un verdadero jefe, la claridad de de-

1. Ver, en nuestra *«La Iglesia de las Revoluciones»*.

signio, la firmeza en la ejecución e igualmente el dominio absoluto de sí mismo, que hace a los grandes políticos. Como Bismarck, como Richelieu, hubiera podido decirse «libre de todo sentimiento, de todo resentimiento», radicalmente apartado de sus preferencias personales en cuanto estaban en tela de juicio los intereses de la Iglesia. Ni le faltaba, a pesar de su abundante efusión verbal, una cierta sequedad de corazón, sin la que es indudablemente imposible gobernar a la especie humana. Pero, más que los otros, sus mayores dones eran el poseer una mirada de águila sobre los acontecimientos y los hombres, no ser jamás engañoso, medir instintivamente lo posible y lo imposible; y después, cuando su decisión estaba ya tomada, llevar adelante la acción con tacto, habilidad y flexibilidad extraordinarios. Todo ello hacía de León XIII el prototipo del diplomático, del político. Los romanos, un tanto irónicos para con sus Papas, acostumbran a decir que todos pueden clasificarse en una u otra de estas tres categorías: *i dotti*, *i zelanti*, *i politici* («los doctos, los celosos, los políticos»): y evidentemente colocaron a Monseñor Pecci en la tercera categoría.

Pero en eso se engañaban. Porque aquel gran político era además un intelectual de altura: poseía a fondo el latín y otras lenguas, estaba dotado de una auténtica cultura, capaz de interesarse por las más altas especulaciones teológicas lo mismo que por las doctrinas literarias; poseía una opinión personal sobre muchos temas. Y sobre todo, aquel a quien Gambetta, en un artículo de alabanza, calificaba a su advenimiento de «más diplomático que sacerdote» era, en realidad, un alma profundamente religiosa, un sacerdote en el más auténtico sentido de la palabra, piadoso y capaz de renuncias, con aspectos casi místicos. Aquel que, siendo Papa, no publicaría menos de veinticinco encíclicas acerca de temas exclusivamente espirituales, era verdaderamente todo lo contrario de un Talleyrand en hábito blanco, como algunos gustaban imaginar.

Al subir a la Silla de Pedro, León XIII halló una situación que, por muchos títulos, parecía inquietante.[1] Nadie podía poner en duda que Pío IX hubiera sido un gran Papa. Había sido el primero en entablar combate contra las herejías del mundo moderno, con un ánimo incontrovertible. Gracias a él, el Papado había visto reconocérsele, con la Infalibilidad, un poder espiritual como nunca antes lo poseyera. Su largo pontificado había sido señalado por una renovación espiritual cuyas señales resultaban incontables. Menos felices habían sido los resultados en el terreno material y frecuentemente se tenía la impresión de que, traumatizado desde el principio de su pontificado por el sangriento fracaso de sus veleidades «liberales», Pío IX alimentó con respecto a toda novedad, incluso a las más legítimas, una desconfianza que había terminado por apartarle de las preocupaciones y realidades de su tiempo.

La pérdida de su poder temporal y de sus bienes en territorios, en cuya posesión había manifestado excesivo empeño, acabó de darle un golpe terrible. Pareció que con la conquista de Roma se había atentado a uno de sus centros vitales. Los ocho últimos años de su pontificado fueron decepcionantes. Meciéndose en ilusiones, consolando sus penas con las conmovedoras señales de devoción que le prodigaban los fieles del mundo entero, el «prisionero del Vaticano» había dejado deslizarse esos últimos años de su vida sin que se realizara esfuerzo alguno por enfrentarse con los acontecimientos, por adaptar el Papado a las nuevas circunstancias, por sacar partido del refuerzo de su autoridad espiritual a fin de compensar las pérdidas materiales. La impresión de «estancamiento» que traía el Cardenal Manning de una visita a la Roma pontificia estaba más que justificada. Entretanto, se había desencadenado una inmensa ofensiva contra la Iglesia en numerosos países: después de Francia y la *Commune*, era el turno de la Alemania bismarckiana, de Suiza, del México de Juárez y aun de Austria y de España que, con más o menos violencia, atacaban las bases cristia-

1. En el presente volumen, comienzo del cap. III, páginas 78 y sigs.

nas. Las indignadas protestas que de vez en cuando partían de Roma iban cayendo en la indiferencia. En el momento en que hubiera sido preciso reunir todas sus energías para hacer frente a los adversarios, la Iglesia parecía envejecida, incapaz de ningún esfuerzo, terriblemente superada por los acontecimientos, igual que su jefe.

Era indispensable un cambio. El mismo Pío IX se había dado cuenta de ello. El Cardenal Ferrata refiere de él en sus *Memorias* estos pensamientos melancólicos: «Mi sucesor deberá inspirarse en mi adhesión a la Iglesia y en mi deseo de hacer el bien; en cuanto a lo demás, todo ha cambiado en torno a mí; mi sistema y mi política han caducado; pero yo me siento demasiado viejo para cambiar de orientación; esa será la obra de mi sucesor.» Precisamente sobre ese cambio necesario se habían concentrado las meditaciones del futuro León XIII durante su largo retiro en Perusa. Manteniéndose a la escucha de su tiempo, muy al tanto de las corrientes de pensamiento que lo atravesaban, Joaquín Pecci había tenido la inteligencia y todo el ocio suficiente para enumerar los problemas que se planteaban a la Iglesia y hasta para concebir sus soluciones. Habíase establecido para sí mismo un verdadero programa de gobierno. Sus cartas pastorales, en diversas ocasiones, habían indicado ya las líneas fundamentales de ese programa —lo que, entre paréntesis, no había sucedido sin aumentar la desconfianza de Antonelli, poco abierto a las críticas—. Al recibir la tiara sabía ciertamente con mucha precisión en qué sentido iba a orientar la acción de la Iglesia. No podría dudarse de ello al leer su primera encíclica, *Inscrutabili Dei consilio;* como todas las «primeras encíclicas», expuso los designios del pontificado; pero lo hacía apenas unas semanas después de la coronación, con una amplitud de puntos de vista y una precisión tal que debe descartarse inmediatamente toda idea de improvisación.[1]

¿En qué consistiría el cambio que iba a introducir León XIII en la dirección de los asuntos? No recaería en los principios mismos en cuyo nombre la Iglesia debe ser gobernada. A este respecto, su primera encíclica no deja duda alguna. Con tanto vigor como su predecesor, denuncia en el debilitamiento de la autoridad de la Iglesia, el abandono de las reglas cristianas, «los excesos de una libertad desenfrenada y perversa», la causa de los dramas en que se debatía la humanidad. De la civilización moderna, colmada de inmoralidad y de ateísmo, llegaría a decir: «No es más que un simulacro de civilización: la palabra no expresa realidad alguna.» Es por lo tanto un error, cometido con frecuencia por los historiadores empeñados en oponer un Papa al otro, el ver en León XIII un pontífice «liberal», en el sentido en que el *Syllabus* y la *Quanta Cura* emplearon el término, es decir, un hombre que dejaría doblegar los principios de orden y autoridad para obtener del adversario un acercamiento ilusorio. Por lo demás, ¿no había sido uno de los iniciadores del *Syllabus*? Siendo joven Obispo de Perusa, en 1849, ¿no había hecho que el Sínodo Provincial votara una moción por la que se pedía al Papa que «estableciera el cuadro de errores importantes más difundidos, a fin de que fuera posible verlos de una ojeada y condenarlos según las formas»? No había allí, desde luego, posiciones «liberales», y el Cardenal Pie no se equivocaba al escribir: «El espíritu que anima a León XIII no es diverso del de Pío IX.»

Pero, al servicio de un mismo propósito —hacer triunfar la causa de Dios y de la Iglesia— el Papa Pecci no pondría los mismos medios que el Papa Mastai. El cambio se observaría, en primer lugar, en el comportamiento general, impuesto por la diferencia de temperamento. Pío IX, tan abierto a las innovaciones en su juventud, se había instalado cada vez más, a partir de la Revolución de 1848, en una actitud de negativa y de anatema. Consideraba a la Iglesia, a la Cristiandad, como una fortaleza asediada, a la que importaba defender proporcionando al adversario golpes mortales. De ello habían resultado una serie de tensiones

1. Sobre la política de León XIII, ver cap. III, página 89.

y rupturas con la sociedad civil que, en fin de cuentas, favorecieron los planes de los enemigos. Diplomático, político, León XIII pensaba por su parte que era necesario ofrecer a la Iglesia de Cristo otro aspecto, cediendo en lo superficial para salvaguardar lo esencial y no llegar a una ruptura hasta que se hubieran agotado todos los demás medios. Pensaba que no se llevaría el Evangelio a los hombres encerrando a los católicos en una fortaleza erizada de almenas; era necesario ir a los hombres con los brazos abiertos, acercarse a sus angustias, participar de sus pensamientos, mostrarles que el cuidado de los valores eternos no era incompatible con una política cristiana de contacto y de buena acogida.

A ese cambio de actitud correspondería también una modificación de principio en la cuestión planteada a la Iglesia desde el Renacimiento: la de sus relaciones con el mundo moderno. ¿Había que aceptar o rehusar? En conjunto, los Papas, desde hacía siglos, habían optado por la segunda decisión. Y las violentas sacudidas de la Revolución confirmaron a los del siglo XIX en esa idea de que el mundo moderno era en su conjunto inaceptable. Así, pues, habían seguido una línea política reaccionaria, en el más preciso sentido de la palabra, condenando con demasiada frecuencia, sin distinción alguna, innovaciones absolutamente legítimas como los progresos técnicos, junto con conatos de subversión. León XIII se propondría romper con semejantes yerros. «¿Será verdad que la civilización no puede dar sus frutos en una sociedad que vive del espíritu de Jesucristo? ¿No podrá el hombre desarrollarse en el orden físico, social y político, sino a condición de repudiar a la Iglesia católica? He ahí la cuestión que llamamos capital y grande, supuesto que, si fuera resuelta en detrimento de la Iglesia, no quedaría ya medio de detener la apostasía de sus hijos.» Visión profunda, que da testimonio de un auténtico genio: distinguir en el mundo moderno, de una parte, los temas de pensamiento y los principios condenables y, por lo demás, ya legítimamente condenados, y de otra parte las realidades que, en sí mismas, no eran anticristianas y sobre las cuales Cristo debía poner su impronta: eso era abrir nuevos caminos a la Iglesia. «Sólidamente asentado sobre una roca cuyos ángulos acababa de precisar Pío IX, el Papado, bajo León XIII, comenzaría a trazar las avenidas que, desde todos los rincones del mundo, debían confluir hacia esa roca.» [1]

León XIII tuvo la suerte de contar con veinticinco años para realizar ese programa, nuevo desde tantos puntos de vista. Su excepcional longevidad no es extraña a su éxito ni a la gloria que le rodeó. Tuvo otra suerte, suscitada por él mismo, gracias a la intuición de los seres, que poseía en alto grado: la de tener a su lado, a partir de 1887, un colaborador igualmente excepcional, *Mariano Rampolla del Tindaro* (1843-1913), del que hizo su Secretario de Estado. Raras veces dos hombres fueron mejor hechos para comprenderse y completarse. En aquel joven aristócrata siciliano, antiguo alumno de los jesuitas como él, como él, antiguo miembro de la Academia pontificia de Nobles eclesiásticos, y como él, antiguo Nuncio, León XIII se reconoció a sí mismo; y él, que no era exageradamente inclinado a admirar a los hombres, admiró en aquel hombre inferior a él en edad, la vasta inteligencia superiormente informada, las virtudes profundas, ordenadas al bien supremo por una fe que llegaba al misticismo, y el carácter abierto a las iniciativas y firme en las realizaciones. Sabido es qué lugar puede ocupar un Secretario de Estado junto a un Papa. Durante dieciséis años, cada día, cada mañana, mientras el Soberano Pontífice acababa de desayunar una taza de leche de cabra batida con una yema, se vio al Secretario de Estado llegar al gabinete de trabajo con una cartera abarrotada de documentos bajo el brazo, y sentarse a la mesa frente a él y estudiar con el Papa, durante dos horas, todos los asuntos. Colaboración tan íntima, tan completa que, en las grandes realizaciones de León XIII es imposible distinguir exactamente la parte que depende de la acción

1. G. Goyau, *La Papauté et la civilisation*, página 247.

personal del Papa y la que hay que atribuir al mérito del Cardenal Rampolla.

León XIII pone por obra en todos los planos, en todos los terrenos, ese programa de renovación y ampliación que él había concebido. La inmensidad del campo trabajado por el Papa no puede dejar de sorprender al espíritu. En los *Acta* de su pontificado, no hay cuestión —de las que preocupaban a los hombres de la época— que haya sido dejada al margen. Sobre cada una de ellas puede leerse al menos uno de esos *motu proprio*, cuya fórmula más rápida prefería a la de las grandes encíclicas, de las que tanto gustará Pío X, y en los que trabajaba personalmente, como grande latinista que era. El conjunto de tales documentos constituye un impresionante edificio: habrá que esperar al pontificado de Pío XII para hallar otro semejante.

La política «internacional» fue el terreno en que León XIII cosechó sus éxitos más visibles y los que contribuyeron más a su gloria. De acuerdo con su plan, quiso establecer «paz y armonía» en sus relaciones con los Estados, incluso con aquellos cuyas constituciones apenas estaban conformes con los principios planteados por el *Syllabus* y hasta con los que legítimamente pudo considerar Pío IX como adversarios. Al enseñar en toda ocasión que la Iglesia predica el respeto al poder establecido, repitiendo que el Cristianismo se afirma como la única barrera eficaz contra las doctrinas subversivas, dio a entender a los gobiernos que era posible un acuerdo. En contrapartida de su buena voluntad, pidió al menos la libertad de acción para la Iglesia o, si era posible, una legislación favorable a los intereses católicos. Así se restablecieron contactos cuya ruptura era dañosa. En Alemania, el término de la *Kulturkampf* bismarckiana y la restauración de relaciones muy cordiales, cuya prueba fue proporcionada por las tres visitas de Guillermo II al Vaticano; en Suiza, el término de la *pequeña Kulturkampf;* en España, el abandono por parte del gobierno liberal de las medidas anticlericales y los evidentes éxitos de la nueva política. Pero no fue menos feliz en sus relaciones con Rusia, que restableció relaciones diplomáticas con el Vaticano; con la Inglaterra de Gladstone que, agradecido a los consejos de moderación dados a los irlandeses, envió ante la Santa Sede un representante oficioso; con Estados Unidos, donde, negando a los emigrantes el auxilio de obispos de su propia nacionalidad, con lo que contribuía a la fusión de los católicos en una masa homogénea, León XIII participó de los puntos de vista del gobierno federal y obtuvo la facilidad de enviar un delegado apostólico a Washington; con la misma Noruega y con diversos estados de Sud-América.

Esta amplia política, conforme a los principios del programa dispuesto, llegó a su colmo en Francia. En este país se pudo ver sobre todo hasta qué punto era audaz el pensamiento de León XIII. Mientras todos sus predecesores, incluido Pío IX, habían visto en los sucesivos regímenes franceses unos herederos de la Revolución —y, por lo tanto, sospechosos—, León XIII pensó, de acuerdo, con la fórmula perfecta del Cardenal Rampolla, que «no debía permitirse que ciertas realidades políticas, que existían de hecho, que tenían validez por ese título y podían ser duraderas, fueran presentadas a las masas populares como la encarnación de ciertas ideas anticristianas, como asociadas al reino de una filosofía hostil a la Iglesia». La aplicación de este concepto nuevo y profundo constituyó el insistente consejo dado a los católicos para que dejaran de oponerse —sin más— a la República: tal fue el *Ralliement.*[1]

Pero León XIII no quiso solamente restablecer contacto con los Estados: la evolución del mundo moderno parecía apartar irresistiblemente de la Iglesia también a las clases sociales: con ellas se relacionó, sobre todo con ese proletariado de talleres y de fábricas cuya situación penosa conocía y del que había hablado en muchas ocasiones en sus cartas pastorales cuando era Arzobispo. En esa materia, el documento clave fue la luminosa encíclica *Rerum Novarum* de 1891, en la que, tomando por cuenta propia y ordenando los principales

1. Ver, más adelante, p. 95.

temas de los «católicos sociales», León XIII colocó a la Iglesia en el corazón de la obra social, de la que había estado ausente durante tanto tiempo.[1] Llegó muy lejos en su audacia, puesto que denunció el liberalismo económico que asimilaba el trabajo humano a una mercancía y lo consideró responsable de la injusta miseria de los trabajadores y del odio de clases que de ella resultaba. Por este camino arrebataba al socialismo los argumentos que éste utilizaba para sus fines y ponía a la Iglesia en condiciones para reconquistar a la clase obrera para Cristo: primera posición constructiva para luchar contra las fuerzas del ateísmo.[2]

En otros muchos terrenos estableció León XIII semejantes posiciones. Durante sus prolongadas meditaciones en Umbría, uno de los puntos en que más había reflexionado —y del que había hablado con frecuencia a sus íntimos— era la causa profunda del drama en que se debatía el mundo. Y había llegado a la conclusión de que en el origen de todo el desorden que podía comprobarse había una crisis del espíritu. Más que cualquier otra cosa, deploraba la falta que tantas veces cometiera la Iglesia al apartarse de los métodos del pensamiento moderno, de la ciencia: ¿no era necesario, para vencer al error, ir a su propio terreno y tomarle sus armas? Importaba restaurar el pensamiento cristiano para poner a los católicos en disposición de contestar a sus adversarios.[3] De donde procedía la obra inmensa, múltiple, llevada a cabo por el Papa en el terreno intelectual. La filosofía cristiana era deficiente. Joaquín Pecci había frecuentado mucho a Santo Tomás y la *Summa* durante su episcopado de Perusa; igualmente, una de sus primeras encíclicas, *Aeterni patris*, fue consagrada al tomismo, propuesto como filosofía básica del Cristianismo, la que podía permitir resolver el gran problema de la época, el de las relaciones entre la fe y la razón. La historia católica y especialmente la historia religiosa y su anejo la exégesis, yacían moribundas: en ellas se ignoraba los métodos de las ciencias —voluntariamente— por temor a pretendidos peligros que podrían hacer correr a la fe. León XIII adoptó una posición diametralmente opuesta. «¡La Iglesia —exclama— no tiene nada que temer de la verdad!» Máxima a la que volvió muchas veces y de la que hizo elocuente comentario en una carta a los sabios católicos Pitra, De Luca, Hergenröther. La consecuencia práctica fue la apertura de los archivos del Vaticano a los historiadores. Al mismo tiempo se dio impulso a la exégesis bíblica: tratábase de responder a Strauss y Renan y de luchar con ellos con armas iguales. La encíclica *Providentissimus* estableció sus principios y fue el punto de partida de la renovación bíblica que iba a ser uno de los acontecimientos capitales del catolicismo moderno, renovación cuyos signos más brillantes fueron la fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén, por el Padre Lagrange, y después, en Roma, de la Comisión Bíblica. Esta restauración del pensamiento cristiano no sería eficaz más que en el caso de que los conocimientos adquiridos por los sabios se difundieran en la masa. De ahí las medidas tomadas para renovar la enseñanza en los seminarios, los impulsos dados a la fundación o desarrollo en Alemania, Francia, Bélgica, Italia, Suiza, de Universidades e Institutos católicos, las felicitaciones enviadas a los Congresos científicos católicos, objeto de tanta desconfianza.

León XIII proseguía en todas partes la misma obra de «soldador» llevada a cabo en el orden político y social. El gran movimiento misionero, tan bien iniciado por Gregorio XVI y Pío IX, alcanzó en su pontificado un nuevo impulso, de una fuerza hasta entonces desconocida;[1] se interesó personalmente en ello, presidiendo él mismo —y ya cuatro días después de su elección— las comisiones que designaban a los vicarios apostólicos, siguiendo de cerca la acción de los Oblatos de María Inmaculada en el Gran Norte, distinguiendo con su

1. Ver, más adelante, pp. 133 y sigs.
2. Ver cap. IV, p. 135.
3. Ver primeras páginas de nuestro cap. V, volumen siguiente.

1. Ver, cap. IV volumen siguiente.

amistad al Cardenal Lavigerie y a sus Padres Blancos, recordando en 1893 la necesidad —tan bien subrayada por Gregorio XVI— de formar cleros indígenas, de promover iglesias de color, dando por todas partes como consigna la frase que gustaba repetir el Arzobispo de Cartago: «¡Ganad los corazones!» En el seno mismo de la Iglesia puso por obra idénticos principios, trabajando por estrechar los lazos entre Roma y las Iglesias católicas de Oriente, con las que sus predecesores no habían sido muy hábiles. Hizo más aún. Campeón de «la paz y la armonía», pensó restablecerlas —allí donde su ruina es más penosa— reconciliando a todos los cristianos. Primero de los grandes Papas contemporáneos que trabajaron en la unidad ecuménica, fue el Papa de las primeras tomas de contacto con los anglicanos, dando testimonio de su interés en el diálogo entablado entre M. Portal, lazarista, y Lord Halifax, en una carta de gran resonancia. Fue también el primer Papa en dar muestras —en varias ocasiones y especialmente con motivo del centenario de los Santos Cirilo y Metodio y en la carta *Praeclara*— de una simpatía sincera por la Santa Rusia, su noble liturgia y su espiritualidad.

Toda esa inmensa acción, multiforme, obliga a ampliar el retrato de León XIII y a no ver en él sólo al político, al diplomático que Gambetta había anunciado y al que demasiados historiadores consideran únicamente. Para él, al término de todas esas empresas debía colocarse algo más esencial: el regreso de los hombres a la vida cristiana, ese regreso cuyos principios expuso en la encíclica *Exeunte jam anno*, página mística en que, para hablar de la «unión en Cristo» vuelve a encontrar los acentos de los grandes maestros del espíritu, y cuyos medios expuso en innumerables documentos, como la encíclica *Tametsi futura*, sobre Cristo redentor, Señor del Mundo, o como la *Mirae Caritatis*, sobre la Eucaristía, o la *Divinum illud*, sobre la Gracia. El Papa, que tantas veces volvió sobre la necesidad del culto a la Santísima Virgen, que instituyó en su forma actual la fiesta de la Sagrada Familia, el que dio a la devoción a San José la ocasión de manifestarse a lo largo de todo el mes de marzo; el Papa que, tal vez entre todos, ha escrito las páginas más vigorosas sobre el Espíritu Santo, no es ciertamente sólo un Papa político; o más bien, la política se confundía para él con una intención sobrenatural. Uno se da cuenta de ello al leer la transcendental encíclica *Annum sacrum*, en la que, casi al término de su vida, como un testamento espiritual y una respuesta a los adversarios, consagraba a todo el género humano al Sagrado Corazón.

Y este último aspecto propiamente espiritual de la actividad inmensa y multiforme de León XIII, al acabar de completar los rasgos de su retrato, muestra también hasta qué punto sería erróneo ver en él a un pontífice indulgente, débil en los principios —cosa de la que algunos le acusaron—. De hecho, en el orden doctrinal, mostró una firmeza, casi una rigidez, tan evidente como la flexibilidad manifestada en otros terrenos. Pío IX había evitado fulminar las tesis de Rosmini: fue León XIII quien las censuró. Cuando en Estados Unidos y después en Francia se manifestó una desviación, que más tarde se llamaría «americanismo», no vaciló en reaccionar duramente. Ya en diciembre de 1878, su segunda encíclica lanzó el anatema contra «el socialismo, el comunismo, el nihilismo» en términos fulgurantes. En el terreno de la política inmediata es falso creer que siempre se manifestó suave, prudente, lleno de mansedumbre: frente a la nueva Italia, su actitud fue tan ruda como la de sus predecesores y usó la misma energía para reclamar sus derechos. Fue él quien obligó a retractarse al Padre Curci, autor del panfleto *El Vaticano real*, al que Pío IX, en consideración a sus servicios, no había querido condenar. Igualmente, la más severa condena que la Iglesia haya formulado contra los francmasones fue su encíclica *Humanum Genus:* en 1884, con una violencia de tono rara en su pluma, los miembros de la secta fueron designados como «los verdaderos factores del mal de nuestra época». Tales retoques deben aplicarse al tradicional retrato de León XIII, Papa acogedor y hábil. Esos detalles proporcionan la prue-

ba de que, fuera cual fuese el método por él usado, su objetivo era el mismo y que, igual que su predecesor y todos sus sucesores, libraba el combate de Dios.

Ante la amplitud y pertinencia de la obra llevada a cabo por León XIII es difícil negarse a la admiración. Sabido es que la pretendida «profecía de Malaquías» [1] le atribuye como apotegma que resume su obra y su vida, *Lumen in coelo*. La coincidencia es feliz. Porque Joaquín Pecci trajo una luz al cielo de la Iglesia, una luz que iluminaría duraderamente su camino, hasta nuestros días. No sólo parece grande porque consiguió restablecer al Papado en el concierto de las potencias; lo es, mucho más, porque supo tomar sobre el porvenir decisiones definitivas, que nuestro tiempo no ha terminado aún de consumir. La Iglesia, tal como se ha desarrollado en el siglo XX, procede directamente, en numerosos aspectos, de las iniciativas de León XIII, entonces juzgadas por algunos como demasiado audaces e inquietantes. No parece, pues, que el epíteto de *genio* sea excesivo para él.

Ni le faltaron testimonios de la gloria que le habían ganado sus esfuerzos. Cada año, muchedumbres de peregrinos acudieron a aclamarle, apretándose en las audiencias públicas, en las ceremonias litúrgicas de San Pedro; las peregrinaciones obreras organizadas por Léon Harmel [2] hicieron sensación, más allá de la Ciudad Eterna. En 1900, la celebración del Año Santo, cuya costumbre el Papa decidió restaurar —pues estaba suspendida desde 1825—, fue ocasión de una vasta manifestación espontánea, en la que la veneración del pueblo cristiano hacia el blanco nonagenario se expresó de innumerables maneras. Las visitas de los jefes de Estado, especialmente las del Rey de Inglaterra Eduardo VII y del Kaiser Guillermo II —ambos soberanos no católicos—, aparecieron legítimamente como otros tantos homenajes rendidos al prestigio reciente adquirido por el Vicario de Cristo. Y entretanto, otros Estados lo escogían como árbitro para arreglar sus diferencias.[1]

Pero sus últimos años fueron tristes. Cuando hubiera podido descubrir tantas pruebas de que había servido bien a la causa de la Iglesia, no experimentaba más que un sentimiento de fracaso. Mientras paseaba con un familiar en los bellos jardines de su «prisión» vaticana, larga silueta blanca evocada por Paul Bourget en *Cosmopolis*, caminando melancólicamente y deteniéndose de vez en cuando para atraer a sí, con sus diáfanas manos, una rosa que olía sin arrancarla, repetía con frecuencia la razón de sus temores y hasta dejaba transparentar la angustia de haberse engañado. Sobre todo le preocupaban los acontecimientos de Francia; las actitudes insultantes de «Monsieur Combès», como él decía, ¿no daban al menos en apariencia un áspero mentís a su generosa política de concordia? ¿Y no eran los católicos de la Acción popular, en la misma Italia, causa de numerosas preocupaciones? ¿No dejaban ver en su obra síntomas de desviación? La encíclica *Graves de Communi*, sobre la Democracia cristiana, traducía tales inquietudes. Y aún podían reconocerse señales anunciadoras de peores desviaciones en la extraña agitación que se observaba en tantos ánimos en materia de filosofía y exégesis; tras el americanismo, el modernismo... ¿No irían demasiado lejos los católicos, a quienes se había abierto el camino de la ciencia? Y el anciano Papa se preguntaba si habría insistido lo bastante sobre lo esencial: la reforma moral, la restauración de la fe en las almas... Y su ansiedad iba en aumento.

Hasta el final conservaría intacto el vigor, la energía de espíritu que tanto habían servido a su genio. Aunque apenas se alimentaba más que de caldo y de yemas de huevo, exigía ser llevado a San Pedro a cada una de las

1. Ver *«La Iglesia de las Revoluciones»*, t. I, cap. I, — La «profecía de Malaquías» tiene el mérito de ajustarse muchas veces a las personas. Así, para Pío VI, definido como *Peregrinus apostolicus* o Pío IX, que sufrió tanto por la cruz de Saboya y que es designado por *Crux de cruce*.

2. Ver más adelante, cap. IV, p. 122.

1. Ver más adelante, cap. III, p. 105.

canonizaciones y beatificaciones —numerosas— que él mismo ordenó; y cuantos le veían quedaban sorprendidos de la palidez mortal de su rostro, en el que sólo brillaban aquellos ojos que nada habían perdido de su juventud. En ocasiones bromeaba sobre su avanzada edad, respondiendo, por ejemplo, a una religiosa que le deseaba que llegara a centenario: «Hija mía, ¿por qué fijar un término a las bondades de la Providencia?» Y la víspera de su muerte, el 5 de julio de 1903, murmuró en una sonrisa: «¡Qué loca agitación habrá mañana aquí!» Poco antes, había escrito en perfectos versos latinos un poema que constituía un testamento espiritual: era un llamamiento a la Misericordia divina, pero también un místico canto de gratitud a Cristo y de esperanza.[1]

Santidad de Pío X

«Hoy tenemos un Papa, León XIII, que con su ciencia profunda, su mirada sagaz, su habilidad, ha levantado prodigiosamente, y por encima de cuanto pudiera esperarse, la situación de la Iglesia en el mundo. Pero, a la muerte de León XIII, la Iglesia puede necesitar un jefe supremo que la conduzca más estrechamente a las virtudes evangélicas de los tiempos apostólicos, a la bondad, a la caridad, a la pobreza de espíritu, a la mansedumbre, para ejercer una más amplia influencia sobre las masas populares.» De este modo se expresaba, hacia 1900, un hombre al que la Iglesia llevaría a los altares, el eminente jurista Contardo Ferrini.[1] Más tarde, contando en un indiscreto artículo[2] el Conclave que eligió al sucesor de León XIII, el Cardenal Mathieu resumía así la opinión de sus eminentísimos hermanos: «Queríamos un Papa que no apareciera mezclado a ninguna política y cuyo nombre significara paz y concordia, que hubiera envejecido en el ministerio de las almas, que se ocupara detalladamente del gobierno de la Iglesia y que fuera, ante todo, padre y pastor.» Y uno y otro, el laico y el Cardenal, concluían designando a aquél que a su parecer debía colmar ese doble deseo: el Cardenal Sarto, patriarca de Venecia. El cual, sin imaginar un instante, en su sincera humildad, que pudiese ser el objeto de tales deseos, había dicho un día a cierto visitante: «La sabiduría con que León XIII ilumina al mundo hace desear que un gran Papa sea llamado para sucederle. Pero un Papa que se imponga sobre todo por su santidad.»[3] Un Papa «padre y pastor», un «Papa que condujera más estrechamente a la Iglesia por los caminos de las virtudes evangélicas», eso era precisamente lo que iba a ser ese José Sarto de quien la Iglesia proclamaría, cuarenta años después de su muerte, en 1954, que había sido auténticamente un santo.

Cuarenta años... La desacostumbrada rapidez con que fue llevada la causa de canonización en Roma —ni un solo Papa había sido canonizado después de Pío V, el gran dominico de la Contrarreforma[4] —prueba suficientemente el prestigio de que quedaría rodeada la memoria de este hombre de Dios. Prestigio hecho

1. Si la inmensa mayoría de los testimonios sobre León XIII expresaron su admiración, hubo con todo algunos discordantes, especialmente en los ambientes a los que más tarde se llamaría *integristas*. El famoso abate Barbier, autor de un verdadero panfleto, *Les progrès du libéralisme catholique sous Léon XIII*, osó poner en labios del moribundo Pío IX estas palabras: «Morir no es nada, lo que me apena es que haya de tener por sucesor al Cardenal Pecci, que perderá a la Iglesia, si esto es posible, por su política y su diplomacia.» Un cierto Monseñor Fèvre, encarecía: «Esperar vencer por la inercia y la mansedumbre, es una frivolidad de espíritu indigna de todo respeto..., una confianza tan loca que supone menos la ignorancia que la traición.»

1. Posición de la causa de beatificación, p. 654, Roma, 1927

2. *Revue des Deux Mondes:* 15 de marzo de 1904. (El artículo iba firmado *Un témoin*, pero el anonimato quedó tanto más pronto roto cuanto que no se hizo nada por conservarlo.)

3. Citado en la vida de Pío X, por L. Ferrari, páginas 145-146, Turín, 1924.

4. Ver Daniel Rops, *«La Reforma católica»* (Edit. Caralt, Barcelona, trad. castellana).

tanto de ternura como de veneración: los católicos han admirado a León XIII o a Pío XI; pero han amado a Pío X, su sonrisa luminosa, su bondad sin desfallecimientos, su caridad inagotable. Viviendo aún él, surgió en torno a su persona una leyenda dorada, abundante en detalles sorprendentes, conmovedores, en frases ejemplares e incluso en relatos de milagros. Tal vez haya que bajar el diapasón de esas laudes populares y no sea necesario admitir, por ejemplo, para admirar a San José Sarto, el que durante su infancia haya recorrido todos los días descalzo —hasta tal punto eran pobres sus padres— los siete kilómetros que separaban su pueblo natal de la escuela. Si algunos de sus rasgos han sido adornados, quedan todavía bastantes, e indiscutibles, para que su figura aparezca fuera de serie; por lo demás, no es mediana señal de la influencia de un santo el que la masa de fieles lo rodee de esa aureola.

José Sarto era hijo del pueblo, del pueblo más humilde. Desde la Revolución hasta mediados del siglo XX, todos los pontífices que han dirigido a la Iglesia eran miembros de la nobleza, de la burguesía o de ambientes profesionales. Y habrá que esperar a 1958 para que ascienda al más prestigioso de los tronos otro hijo del pueblo, cuyos hermanos sostendrán aún, en los campos de Bérgamo, la mancera del arado, Angelo Roncalli. En Riese, la pequeña aldea de los Prealpes venecianos, donde José Sarto nació, sus padres estaban lejos de ocupar un puesto privilegiado: el padre, mandadero municipal, la madre, costurera a domicilio, que trabajaba intensamente para mantener a sus muchos hijos. Pero la fe era sólida en aquella familia; Margarita Sarto, cuyos retratos nos muestran aquel aire de dignidad y distinción natural que con frecuencia se ve en las viejas campesinas italianas, era una mujer inteligente y una santa. Cuando su hijo José llegue al sacerdocio, ordenará a todos sus hijos que dejen de tutearle y ella misma dará el ejemplo. Pero cuando, llegado a Obispo, él le muestre su anillo de amatista, le dirá: «Sí, es bonito su anillo, Giuseppe; pero no olvide nunca que si lo lleva ahora es porque yo he llevado antes este otro», y tocará su humilde alianza de plata.

Tal formación fue decisiva. Hijo de pobres, José Sarto conservará toda su vida el espíritu de pobreza y rehusará para los suyos, cuando ascienda al pontificado, honores y prebendas que hubieran parecido incluso legítimas. Siempre permanecerá atento a la condición de los humildes y su corazón se conmoverá ante su miseria. Seguirá siendo aquel pobre muchacho que sólo pudo hacer sus estudios gracias al apoyo del cura párroco, a la ayuda financiera de algunas buenas gentes y a una beca concedida en el seminario por el Patriarca de Venecia y que, muchas veces, no había tenido para almorzar más que un mendrugo de pan y un pedazo de queso de Parma. Esa austera juventud había formado su espíritu tanto como su carácter; lo mismo en la escuela, en el colegio o en el seminario, se había manifestado siempre como alumno modelo y entregado al trabajo.

Su carrera había sido realizada sin prisa, con una especie de armonía rítmica de la que él se divertía. «He estudiado nueve años en el seminario —decía—; he estado nueve años como vicario en Tombolo, nueve de canónigo en Treviso y nueve años de Obispo en Mantua... Veréis cómo seré nueve años Patriarca de Venecia, y si un día llego a Papa, será por nueve años, puesto que yo soy el perejil que se pone en todas las salsas.» Una prolongada formación la suya. Igual que León XIII, José Sarto llegó a Papa a los sesenta y ocho años. Formación únicamente sacerdotal y pastoral, bien diversa de la que, en las nunciaturas, recibieron sus predecesores y su sucesor, y cuyo mérito estuvo en ponerle al corriente de los problemas concretos que se planteaban a las almas, de las exigencias propiamente espirituales de su tiempo.

En todos los lugares por donde pasó, Dom Sarto manifestó las mismas cualidades. Tanto como su fe, admirábase su celo y su bondad. En Tombolo, donde se mató a fuerza de trabajar, por ayudar a un viejo sacerdote, lo encontraron un día, con la sotana remangada, cavando una tumba en lugar del enterrador que había caído enfermo. En la gran población de

Salzano, donde los ciudadanos lo habían acogido sin entusiasmo, se hizo amar tanto que cuando hubo de partir para Treviso, sus ovejas protestaron oficialmente contra aquel traslado. Excelente orador, muy solicitado, empleaba sus noches en preparar sermones y retiros, entregado plenamente, de la mañana a la tarde, en las tareas que le habían sido confiadas. Es natural que corrieran numerosas anécdotas acerca de su caridad: cómo había dejado que acusaran de robo al gato de la casa, antes que declarar que había regalado un pollo asado a un vagabundo; y cómo sus hermanas, que cuidaban de la casa, debían recurrir a diversas astucias para obligarle a usar una sotana nueva. En Dom Sarto había algo del Cura de Ars y de San Vicente de Paúl. Pero al mismo tiempo, como el gran santo de la caridad francés, era un hombre de orden y de realizaciones, un constructor, un organizador. La diócesis de Mantua, entonces más que mediocre, fue removida de pies a cabeza por este Obispo infatigable; y en Venecia, si Monseñor Sarto fue el Patriarca de los gondoleros, supo ser también el jefe que toma en sus manos la prensa católica de la archidiócesis y se enfrenta firmemente con la municipalidad francmasona —de la que se desembarazó hábilmente—. Rodeábale ya una especie de gloria y se hablaba de él hasta en Roma. León XIII, que lo amaba y le pedía consejo, declaró muchas veces que le sucedería. Pero de eso, José Sarto no tenía ni deseos ni esperanza: hasta tal punto que cuando salió de Venecia para el Conclave, en la estación tomó un billete de ida y vuelta.

En el Conclave, su nombre estuvo lejos de imponerse inmediatamente. En el primero de los siete escrutinios que fueron necesarios, no obtuvo más que cinco votos. Todas las probabilidades parecían indicar al Cardenal Rampolla, el colaborador íntimo del difunto y depositario de su pensamiento. ¿Hubiera acabado por imponerse? ¿Habría superado los treinta votos alcanzados en el cuarto escrutinio? No es seguro. En la medida en que el Cardenal Mathieu expresaba la opinión del Sacro Colegio, las frases que hemos leído dejan pensar que Rampolla no era el Papa que muchos deseaban.[1] En todo caso, el Secretario de Estado no contó hasta el fin con las mismas probabilidades: antes del tercer escrutinio, el Cardenal Puzina, Príncipe-Obispo de Cracovia, significó que el gobierno austríaco formulaba la «exclusiva» contra Rampolla, en virtud de aquel viejo privilegio reconocido por la tradición a los soberanos de Francia, Austria y España. La digna protesta que elevó el Secretario de Estado, las manifestaciones de simpatía de que fue objeto, no cambiaron las cosas, y el número de papeletas con su nombre decreció rápidamente.[2] El 4 de agosto de 1903, en el escrutinio de la mañana, el Cardenal Sarto obtenía cincuenta de los sesenta y cuatro votos.[3] Cuando se le pregunto qué nombre deseaba adoptar, respondió: «Pío, en recuerdo de los Santos Pontífices que en el pasado siglo lucharon animosamente contra los frecuentes errores.» Por la tarde, confesó a sus íntimos: «He aceptado esta carga como si subiera a un calvario. Es una cruz que me han puesto sobre los hombros.»

Pocos Papas han sido objeto de juicios tan violentamente contradictorios como Pío X. Un héroe sin temor y sin tacha en la lucha que continuamente debe sostener la Iglesia para defender los derechos de Dios —dicen unos—: un guardián vigilante de la ortodoxia, un restaurador eficaz de la fe y de la práctica religiosa. Un intransigente brutal —responden los otros—, un hombre estrecho y limitado, siempre dispuesto a formular condenas y negativas, y cuyas torpezas son incontables. Opinión que expresaba, en forma más cómica que respetuosa, Monseñor Duchesne, director de la Escuela francesa de Roma: «El Santo Padre lleva la nave de San Pedro con pértiga.» Sobre todo a propósito de él muchos historiadores invocan la

1. Además del artículo citado de la *Revue des Deux Mondes*, el relato del Conclave se lee también en los recuerdos de Monseñor Landieux, conclavista del Cardenal Langénieux.

2. Uno de los primeros actos de Pío X fue suprimir la «exclusiva».

3. Treinta y ocho italianos, veintiséis extranjeros.

pretendida ley «dialéctica» que opone necesariamente un pontífice a su predecesor, sin notar que, en muchos aspectos, Pío X prolonga a León XIII, y no solamente al León XIII de los últimos años, preocupado por la posibilidad de ser desbordado o desmentido por los hechos, sino también al León XIII de las innovaciones intelectuales y de las grandes encíclicas místicas. Sin preguntarse sobre todo si, en las circunstancias en que se halló la Iglesia, amenazada por la hostilidad violenta de los Estados, interiormente minada por doctrinas sospechosas, no era necesaria una reacción, y si no era preciso señalar un descanso desde el que más tarde se pudiera arrancar para la realización de otra etapa. Sería ingenuo seguramente negar las diferencias de temperamento y conducta entre ambos pontífices consecutivos, pero tampoco es seguro que, de haber vivido otros diez años, León XIII no hubiera actuado como Pío X.[1]

También se ha dicho repetidas veces que el verdadero responsable de la política «reaccionaria» de Pío X fue el hombre de quien, al día siguiente de su elección, hizo su colaborador íntimo, al que conservó durante toda su vida, el Cardenal *Merry del Val* (1865-1930). Español de alto linaje, de nobilísimos modales, Monseñor Merry del Val, hijo de diplomático y él mismo diplomático, al que León XIII había utilizado en numerosas misiones delicadas, poliglota notable y espíritu muy culto, tuvo sin duda alguna sobre el Papa Sarto —antiguo cura párroco que sólo hablaba bien el italiano— la influencia que puede ejercer sobre un jefe un colaborador que conoce a fondo las cuestiones. Durante el Conclave, en el que había ejercido las funciones de secretario, se mostró notablemente hábil, cualidad por la que Pío X le hizo su Secretario de Estado, aunque aún no había cumplido los treinta y ocho años. ¿Tenía de la autoridad «la concepción que hubiera podido tenerse en España tres siglos antes»,[1] como aseguraba un testigo; cubría «ese acero bajo el terciopelo de una gran benevolencia natural y una exquisita educación»? Si es verdad que se representaba «la organización de la Iglesia de una manera muy jerárquica, de manera que los católicos debían estar sometidos en todo a los obispos y éstos recibían fielmente sus consignas de Roma», no podría hacérsele agravio por ello: esa es la idea que tuvieron todos los Papas desde la Revolución, y la que ha prevalecido hasta nuestros días. La verdad es que el Cardenal Merry del Val se halló en total y espontáneo acuerdo con el Papa, al que servía sin vacilaciones ni reticencias, y que la política del pontificado hubo de ser, como ocurrrió con León XIII y Rampolla, su obra común. Política en la que, por lo demás, se observa una evolución, que señalan los cambios de personas. En tanto que al comienzo el Secretario de Estado conservó junto a sí al colaborador inmediato del Cardenal Rampolla, Monseñor Della Chiesa —el futuro Benedicto XV—, a partir del momento en que éste fue nombrado Arzobispo de Bolonia, otras personalidades empezaron a ejercer su influencia en el Vaticano, especialmente Monseñor Benigni, bastante inquietante: y entonces se manifestó, a pesar de la bondad del Papa y de la extrema cortesía de su Secretario de Estado, esa «intransigencia serena y dura» en la que algunos creerán reconocer la marca del Pontificado.

Si León XIII, antes de ser elegido, se había hecho un verdadero programa de gobierno, Pío X, sin poseer nada semejante, tenía una regla de conducta a la que, desde hacía tiempo, había conformado todos sus actos, una máxima de vida que iba a ser la de su pontificado y que él repitió muchas veces: *Omnia instaurare in Christo*. Máxima mística, en la que se oye el eco de la célebre frase de San Pablo: «Ya no soy yo quien vive en mí, sino que es Cristo.» Poner a Cristo en el centro de toda la vida, hacer que todo descanse en él, en su mensaje: tal es, evidentemente, el objetivo a que debe tender todo cristiano y, *a fortiori*, un Papa. Tal fue la intención que dictó a Pío X todas sus grandes decisiones de orden espiritual; pero sería falso creer que ese principio

1. Especialmente en el asunto del modernismo (ver más adelante, cap. VI, pág. 193).

2. Frase de un prelado italiano, referida por el abate Desgranges en sus *Carnets intimes* (I, 103), que son una mina de detalles sobre este período.

no hubo de inspirar su conducta en cuestiones bien diversas de la práctica eucarística o de la reforma de la liturgia. El mismo ha tenido cuidado de explicarse acerca de ese punto:[1] «Restaurarlo todo en Cristo es no solamente restablecer cuanto propiamente pertenece a la misión divina de la Iglesia, que es guiar a las almas, sino también cuanto deriva de esa misión, promover en todos sus elementos una sociedad cristiana.»

Así, pues, cuando se opone a Pío X, Papa «no político», a su predecesor, el político León XIII, hay que ponerse de acuerdo sobre el sentido y trascendencia de las palabras. Que el futuro santo haya querido ser un Papa «no político», un Papa por encima de todo religioso, no admite duda alguna. Pero, además de que ya es una clase de política el no querer hacer política, es cierto que el pontífice que trataba de «conducir a todos los hombres a los senderos de Jesucristo» no excluía la política de los medios que habían de utilizarse para lograrlo. Ya veremos[2] que consideraba la política como sometida a la religión —en lo que se hallaba de acuerdo con León XIII— añadiendo que «no podían apartarse los negocios políticos del magisterio que el Papa ejerce sobre la fe y las costumbres». Por lo tanto, allí donde los intereses de la Iglesia y de los creyentes estaban en tela de juicio, no debía imponerse ninguna consideración política, ni se empleaba habilidad alguna. Ahora bien: en su tiempo, tales intereses se hallaron amenazados; de donde el carácter riguroso que con frecuencia tomaron sus determinaciones. Ningún otro pontífice estuvo más convencido que Pío X de que realmente entablaba un combate por Dios.

Eso explica las tensiones que señalaron su pontificado, las rupturas a que se llegó en su tiempo. Antes de tacharlo de intransigente habría que saber si la iniciativa de los conflictos procedió de él o de sus adversarios, y habría que preguntarse también si decisiones que por el momento parecieron brutales no tuvieron mejores resultados que los que hubiera traído una actitud más flexible pero más blanda. Es verdad que, en sus relaciones con los Estados, no buscó evitar los riesgos de los conflictos y que, una vez planteados éstos, nada hizo por atenuar sus consecuencias. Pero ¿no fueron ratificadas en el futuro las posiciones por él adoptadas? ¿No atestiguaron un sorprendente sentido de los verdaderos intereses de la Iglesia, de una presciencia que sólo puede explicar la acción del Espíritu Santo? Así se le vio apostar por Irlanda, en contra de Inglaterra; por Polonia, contra Rusia, bastante antes de que esas dos nobles naciones católicas hubieran hallado la libre disposición de sus destinos. Así, en los asuntos de Francia, se le vio enfrentarse con una firmeza sin desfallecimientos a los sucesivos ataques del anticlericalismo, defender con una serena intransigencia los derechos y el prestigio de la Sede Apostólica. Después, cuando la ruptura fue consumada por sus adversarios, cuando la «Separación» hubo sido votada y la Iglesia de Francia abordó con angustia una página nueva de su historia, se vio al Papa rehusar todo compromiso, aceptar para sus hijos una situación difícil, como si supiera con seguridad que, de aquella prueba, saldrían grandes bienes, una más total «instauración en Cristo».

Es esa misma voluntad de subordinarlo todo a la ley de Cristo y a la autoridad de la Iglesia que interpreta esa ley y la hace aplicar, lo que determinó la rudeza de las condenas que Pío X fulminó. Unas tocaron a los católicos comprometidos en la política y de modo especial a los que de modo sumario podría llamarse «católicos de izquierda», ganados para las ideas de la democracia. No quiere eso decir que Pío X haya sido sistemáticamente hostil a los regímenes democráticos tal y como existían entonces; en varias ocasiones declaró que los respetaba, incluso a los que se portaban como adversarios y, en Francia, no discutió la «alianza» aconsejada por su predecesor. Pero le inquietaba el ver a demasiados demócratas, incluso cristianos, aceptar la doctrina «laica» de la soberanía absoluta del pueblo —cuando, en una perspectiva cristiana, la voluntad popular expresa y transmite la voluntad de Dios— y se

1. En la encíclica *Il fermo proposito*, de 1905.
2. Ver, más adelante, p. 159.

irritaba al comprobar que en aquellos jóvenes ambientes demócratas cristianos, el espíritu de disciplina y el respeto a los valores jerárquicos no eran desde luego las mayores virtudes.

Así fueron fulminados movimientos católicos en los que, sin embargo, se exhalaba una generosidad y una devoción auténticas: la «Obra de los Congresos» en Italia, el «Sillon» —«Surco»— en Francia. Pero sería comprender mal el pensamiento del santo pontífice el enlazar tales condenas con intenciones políticas. Allí, como en todos los terrenos, lo que trataba de defender eran los intereses espirituales. Y allí también puede uno preguntarse si, al tomar posiciones tan firmes, al poner en guardia contra desviaciones posibles, no ha preparado el terreno a una acción más eficaz.[1]

Se impone esta conclusión aún más cuando se considera el asunto más clamoroso del pontificado, el del «modernismo» y la actitud de intrépido rigor que Pío X adoptó en él. Ahora ya no se trataba sólo de izquierdismo político —por más que los católicos políticos que fueron condenados no carecieran de relaciones con la corriente modernista—, sino de una desviación doctrinal extremadamente grave, que conducía a poner en crisis las bases mismas de la fe cristiana, pretendiendo renovar los métodos de la filosofía, de la exégesis, de la historia religiosa, y hasta de la moral. Ya León XIII, al término de su vida, había intuido el peligro; el mérito de Pío X consistió en discernirlo con gran claridad y enfrentarse a él con enorme energía. Si la Iglesia hubiera dejado desarrollarse la corriente modernista tal y como aparecía en el instante en que el Cardenal Sarto fue elegido, el catolicismo hubiese quedado vacío de su sustancia espiritual y se hubiera convertido en una especie de doctrina humanista, más o menos racionalista, como lo era entonces el protestantismo liberal. *Omnia instaurare in Christo*; para que el pensamiento de los hombres fuera instaurado en Cristo, como todo lo demás, era necesario alejar el peligro de esta herejía sutil, tanto más poderosa y activa cuanto que apelaba a los métodos más modernos de la inteligencia. Tal fue la obra de Pío X con el decreto *Lamentabili sane exitu* y la encíclica *Pascendi*. Sin duda, «el Papa cura rural», como gustaba llamarse a sí mismo, si presintió el peligro por una especie de instinto, no buscó datos positivos que oponer al error; más tarde llegaría para la Iglesia la hora de las afirmaciones y de las reconstrucciones, después de la de las prohibiciones y condenas; pero esa obra positiva, ¿hubiera sido posible de no haber desembarazado el terreno Pío X, de no haber fijado los límites que no deberían ser superados; si no hubiera puesto en guardia a los católicos contra la tentación de rendir armas a los adversarios y contra la ilusión del compromiso? [1]

A este aspecto de la obra de Pío X, al aspecto que pudiera llamarse defensivo, se dedican de ordinario los historiadores, a causa sin duda de sus caracteres espectaculares y hasta ruidosos. Pero no es ese aspecto el más importante. Bajo su pontificado fue llevada a cabo, paralelamente, una obra constructiva que iba a ser fecunda para la Iglesia. Y por ella, probablemente, ha merecido el Santo Papa el elogio que le dedicó el día de su beatificación su sucesor, Pío XII: «Ha visto exactamente cuál debía ser, en el mundo tal y como era, la misión y el puesto de la Iglesia.»

De su gran principio *omnia instaurare in Christo*, al que hay que volver siempre, resultaba todo un programa que tendía justamente a utilizar mejor las fuerzas de la Iglesia y a acrecentar su influencia y, por encima de todo, a renovar y profundizar en las almas la vida espiritual. Ahí se sentía plenamente en su terreno el antiguo párroco y Obispo: cuarenta años de ministerio pastoral. ¿Cuántos pontífices han podido presentarse con semejante experiencia? Llegado a Papa, Dom Sarto se acordó de ello y supo unir el sentido de las realizaciones prácticas a las más altas intenciones espirituales.

Realizaciones prácticas. «El hombre espi-

1. Sobre el fin de la Obra de los Congresos y el «Surco» ver más adelante, cap. V, pp. 173 y sigs.

1. Sobre el asunto modernista, ver nuestro capítulo VI, entero.

ritual es simultáneamente carnal», escribía por entonces Péguy; Pío X pensaba que, para triunfar, lo espiritual necesitaba de las instituciones. Y no es uno de los aspectos más sorprendentes de su personalidad el que el Cardenal Merry del Val nos muestra en sus *Memorias*: un Pío X trabajando personalmente, durante meses y meses, en la constitución apostólica *Sapienti Consilio*, de 1908, sólido documento de ochenta páginas apretadas, completado por dos anexos, que reorganizó de una sola vez toda la administración central de la Iglesia de manera tan profunda que ha podido decirse que Pío X fue «el segundo fundador de la Curia romana». Esta organización descansaba en principio sobre la famosa carta *Immensa*, por la que, en 1588, Sixto V procedió a una primera organización. Pero desde hacía tres y más siglos, el sistema se había desordenado. Presentábase una verdadera jungla de jurisdicciones, muchas veces opuestas unas a otras, un batiburrillo de administraciones, de las que muchas se habían hecho inútiles, como las que decían ocuparse —y eran diez— de la ciudad de Roma y de los Estados Pontificios. La reforma de Pío X tendió a un triple objetivo: suprimir los organismos inútiles —así, el número de Congregaciones romanas fue reducido de veinte a once—, separar el poder administrativo del judicial, fijar las atribuciones de cada uno de los departamentos. Sobre las bases establecidas por Pío X funciona aún en nuestros días la Santa Sede. Por el momento, algunos hallaron que el conservador Pío X se mostraba bastante revolucionario. *Ignis ardens...!*, se murmuró en las antecámaras vaticanas; la profecía de Malaquías tiene razón: «¡Lo quema todo!»

Otra realización de Pío X provocó menos protestas, pero no fue menos decisiva para el porvenir: la reordenación de la legislación de la Iglesia. Se hallaba discretamente embrollada. El «Derecho canónico» era un amasijo de leyes, decretos, decisiones, que se habían acumulado durante siglos en volúmenes muchas veces inaccesibles, sin que nadie se cuidara de impedir que fueran contradictorios ni de adaptarlos a las nuevas condiciones. En la época en que era Obispo, Monseñor Sarto, espíritu lógico, había manifestado varias veces su desaprobación con respecto a tal desorden. Así, en cuanto se halló en la Sede pontificia, puso en marcha la reforma del Derecho canónico y se ocupó de ella personalmente a lo largo de todo su pontificado, fijando, mediante diversos *motu proprio* bien precisos, el objeto y los métodos, designando los cincuenta «consultores» que en Roma realizarían el trabajo, ayudados por «colaboradores», elegidos entre los mejores canonistas de las diócesis y universidades, conversando frecuentemente acerca del estado de los trabajos con un alto funcionario de la Secretaría de Estado que había enseñado durante veinte años el Derecho canónico en el Instituto católico de París, Monseñor Pietro Gasparri, futuro Secretario de Estado. Con frecuencia repetía a todos: «¡Daos prisa! Estoy envejeciendo y quisiera ver esta obra acabada antes de morir!» De hecho, sólo tres años después de su muerte estaría concluido el gigantesco conjunto: 2 500 cánones, repartidos en cinco libros referentes a todas las materias jurídicas. Al promulgar el nuevo Código, el día de Pentecostés de 1917, Benedicto XV comparó con toda justicia a su verdadero autor con Inocencio III, con Honorio III y Gregorio IX, que, cada uno en su tiempo, habían franqueado una nueva etapa al Derecho canónico.[1]

---

1. Esta doble y enorme empresa administrativa del Papa Santo se completó aún con medidas anexas, algunas de las cuales no carecían de importancia. Por extraño que eso pueda parecer, no existía ningún medio oficial de promulgar una decisión pontificia. Una encíclica, una vez firmada por el Papa, era simplemente enviada a los obispos que la hacían leer en el púlpito —si les placía—, pero sin que se hiciera publicación alguna que le confiriese fuerza de ley. Un sacerdote, Pietro Avanzini, publicaba —desde hacía algunos años— los *Acta Sanctae Sedis*, pero se trataba de un organismo privado o, a lo más, oficioso. Siendo Patriarca de Venecia, Monseñor Sarto había expresado ya el deseo de que esa publicación llegara a ser oficial, para que representara el papel de «Boletín Oficial» que ya se conocía en Francia y en otros lugares. Llegado a Papa, hizo estudiar la cuestión y en 1908 decidió

En los tiempos del Concilio de Trento solía decirse que la Reforma de que necesitaba la Iglesia debía ser realizada *in capite et in membris*. Al disponerse a ordenar de nuevo a la Iglesia en cuanto a su cabeza, Pío X no descuidó los miembros. Al contrario. Abundan durante su pontificado las decisiones que nos lo presentan cuidadoso de animar con savia viva todo el inmenso organismo de la Iglesia, haciendo sentir su acción, su autoridad, en todos los niveles. El cuerpo episcopal fue objeto de particular atención. Reorganizó los métodos usados en el nombramiento de los obispos, confiándolo —a excepción de los propios de países de misión— a la Congregación Consistorial, que vio de esta manera ampliados sus poderes, pero que recibió también directrices concretas acerca del modo de establecer los cargos de los elegidos, que fueron estudiados con toda decisión por el Papa mismo. Para reforzar el control romano sobre el episcopado, las visitas *ad limina*, obligatorias desde Pío IX, tuvieron que realizarse según un turno estricto, de tal manera que cada Obispo acudía al Vaticano cada cinco años; y tales visitas quedaban completadas por un informe que todo prelado debía en adelante enviar a la Congregación Consistorial acerca del estado de su diócesis.

Pero más aún que el episcopado fue el clero (del que aquél es, en resumidas cuentas, una emanación), el simple clero, lo que constituyó el gran cuidado del Santo Pontífice.[1] No era un azar que el Papa conservara una estatuilla del Cura de Ars sobre su mesa de trabajo. Ya en su primera encíclica señaló cómo se representaba un alma verdaderamente sacerdotal: aun juzgando «dignos de elogio» a los que se dedicaban a estudios útiles, confesaba que sus preferencias estaban de parte de los sacerdotes «que se dedican más particularmente al bien de las almas, en el ejercicio de los divinos ministerios que convienen al sacerdote, cuando está animado por el celo por el hombre divino». Obispo en Mantua y en Venecia, había predicado con el ejemplo, ocupándose personalmente de la formación de sus seminaristas y de la vida espiritual de sus sacerdotes, participando en sus retiros, confesando a cuantos lo deseaban y acogiendo con firme dulzura a los débiles. En 1908, la Exhortación que redactó enteramente de su puño y letra con motivo de su jubileo sacerdotal, para el conjunto del clero católico, uno de sus más bellos escritos, de acentos conmovedores de confidencia y de diálogo, constituyó una verdadera carta espiritual del sacerdocio. Pero al mismo tiempo, el hombre práctico que era aquel místico supo tomar decisiones que se imponían desde hacía tiempo para el bien de los sacerdotes: por ejemplo, la centralización de los seminarios de las diócesis demasiado pequeñas y su unión a los seminarios mayores regionales, en los que la formación estaría más asegurada.

La misma experiencia directa de la vida pastoral que le permitió explicar a sus sacerdotes, mejor que nadie, en qué condiciones podrían asumir plenamente su tarea de hombres de Dios, le condujo también a realizar lo que en su tiempo pudo pasar por un descubrimiento: el papel del laicado. En diversas ocasiones afirmó la necesidad de destacar una selección laica, capaz de animar las parroquias, y la necesidad de la Iglesia de contar con santos seglares.[1] El acento era nuevo y la encíclica *Il fermo proposito*, sobre la Unión popular italiana, ha adquirido con el paso del tiempo todo el aspecto de un texto premonitorio en el que se preveía la Acción Católica, la empresa mayor de la Iglesia de nuestros días. En el momento de su beatificación, Pío XII pedirá con toda justicia «a las muchedumbres de la

---

la fundación de los *Acta Apostolicae Sedis* en los que aparecerían «las constituciones pontificias, las leyes, decretos y todos los mandatos de los pontífices romanos, igual que las decisiones de las Sagradas Congregaciones y Ministerios». Bajo la majestuosa forma de los grandes in-quarto que por entonces se le dio, este órgano de la Santa Sede no ha dejado de aparecer hasta nuestros días.

1. Ver más adelante, capítulo VI volumen siguiente.

1. Ver capítulo VI volumen siguiente.

Acción Católica que coloquen entre las almas elegidas a las que veneran como guías y promotoras de su saludable movimiento» al Papa Sarto.[1]

De esos presentimientos acerca de lo que debía hacer la Iglesia para que su apostolado fuera lo más fructuoso posible, se conoce buen número en la obra de Pío X. Incluso sorprende, cuando se considera este pontificado tantas veces tenido por tradicionalista y reaccionario, comprobar cuántas iniciativas se tomaron entonces, que debían manifestarse fecundas hasta nuestros días. El «cura rural» Sarto ha manifestado cien veces que lo esencial para renovar el catolicismo era dar a los católicos una verdadera cultura cristiana. Durante toda su vida enseñó el catecismo a los niños y a los adultos; llegado a Papa, siguió haciéndolo, reuniendo todos los domingos en el patio de San Dámaso a cuantos querían oírle comentar la doctrina o el Evangelio del día con su bella voz, cálida y lenta. Su encíclica *Acerbo nimis*, de 1905, recordó solemnemente a los párrocos la imperiosa obligación de enseñar el catecismo. Incluso intentó mejorar un género que ya en su tiempo no brillaba: el sermón. Siendo Obispo, decía con frecuencia a sus sacerdotes: «Yo no quiero farfulladores de *oremus*; quiero que enseñéis la Palabra»; y una vez Papa, lo repitió otras veces, poniendo en guardia contra el estilo florido, las parrafadas académicas, los «falsos Bossuet».

Se tomaron medidas para renovar la enseñanza en los seminarios, especialmente la de la *Sagrada Escritura*. Ese Papa, al que ordinariamente se tiene por poco intelectual, no dejó de entender a la perfección que una formación filosófica cristiana era indispensable al clero y a los seglares cultos; las instrucciones de León XIII sobre la vuelta al tomismo estaban lejos de ser seguidas. «La mayoría de los profesores —dice el abate Desgranges— padecía las deformaciones de la filosofía kantiana»; Pío X los llamó al orden con insistencia, especialmente en una resonante carta a la Academia pontificia de Santo Tomás: en los últimos tiempos de su pontificado, los teólogos de su séquito establecieron incluso la lista de las veinticuatro tesis fundamentales del tomismo, que se pensó imponer por autoridad a todos los profesores católicos de teología, cosa que algunos juzgaron excesiva. En materia de estudios bíblicos, Pío X tomó igualmente el relevo de León XIII: fue reorganizada la Comisión Bíblica como una especie de tribunal: a sus decisiones se les reconoció el valor y la fuerza de los decretos de las Congregaciones romanas y recibió el derecho de conferir grados académicos. Se creó en 1909 el Instituto Bíblico, al que el Papa quiso «rico de todos los recursos del progreso científico moderno»; paso decisivo hacia la renovación bíblica de que será testigo la mitad del siglo XX. Y, para fijar el texto mismo de la *Sagrada Escritura*, Pío X confió a los benedictinos el cuidado de revisar el texto latino de la *Vulgata*, enorme empresa cuyos primeros resultados aparecieron en 1926, con la publicación del *Génesis*.

Obra inmensa —como puede verse—, obra constructiva, a la vez pastoral, apostólica, pedagógica: culminó en un último conjunto de realizaciones que constituyen verdaderamente la clave de bóveda del pontificado, en una obra propiamente espiritual. *Omnia instaurare in Christo*... El primer designio de Pío X, el más esencial, fue evidentemente acrecentar en las almas la vida sobrenatural. No se rehace un mundo cristiano si antes Cristo no está presente en el corazón de los hombres, si su ejemplo no sirve de norma a su conducta, si su doctrina no inspira su pensamiento. De ahí los numerosísimos textos en que el Santo Papa, asumiendo con plenitud su misión de Padre y Pastor, recordaba con firme dulzura la necesidad de vivir en Cristo. Y como aquel santo era un hombre realista, como su experiencia de Obispo y párroco le había puesto bien al tanto de las reales necesidades de los fieles,

1. La obra de Pío X en materia de Misiones es menos original que la emprendida en otros terrenos: su predecesor le había dado un impulso muy vigoroso para que tuviera seguridad de sobrevivir. Pero manifestó una simpatía activa para con las Congregaciones misioneras, beatificó a muchos de sus mártires y creó 40 Vicariatos apostólicos y Prefecturas.

tomó decisiones concretas para que esa vida espiritual fuera ayudada y alimentada, poniendo a disposición de los católicos el sacramento de vida por excelencia, la Eucaristía. Sus decisiones sobre la comunión frecuente y sobre la comunión de los niños, poniendo fin a innumerables discusiones, dieron a la práctica sacramental un impulso tan fuerte que iba a dejarse sentir hasta en nuestra época.[1] La renovación eucarística, tan característica del catolicismo del siglo XX, sigue siendo obra de Pío X.

Y lo mismo se diga de la renovación litúrgica. Tomando por cuenta propia los resultados de los trabajos llevados a cabo por Dom Guéranger y los monjes de Solesmes,[2] Pío X, apenas instalado en la Silla de San Pedro, ordenó medidas decisivas para devolver a la liturgia su significado y para tratar de restablecer el contacto, roto desde hacía tiempo, entre ella y el pueblo cristiano.[3] Al mismo tiempo, y esa fue la parte más espectacular de su programa, se dedicó a la restauración de la música sacra en su dignidad, mediante la vuelta al canto gregoriano.[4] Nada de frivolidades, de arias de ópera en la Iglesia y, si es posible, nada de cánticos almibarados durante las liturgias solemnes. Sin exclusivismo ni autoritarismo, Pío X prosiguió la realización de este plan con su acostumbrada energía. Las ceremonias de la Iglesia católica tuvieron en adelante un estilo nuevo o renovado.

Si se piensa que Pío X ha reinado solamente un poco más de once años, al considerar la obra llevada a cabo por él, tanto para defender a la Iglesia como para restaurar sólidamente sus bases, es difícil no confesar una gran admiración. «Yo no soy más que un cura rural» —le gustaba decir, con humildad que no era fingida—. Pero, léase lo que de él pensaba Aristide Briand: «Era un campesino, decían con menosprecio lo mismo muchos católicos que los otros. ¡Sí! Era un campesino. Y por eso precisamente era admirable y nos dominaba a todos. Pío X... ¿Saben ustedes cómo lo he visto siempre? Con gruesas botas, de suelas claveteadas, bajo su blanca sotana; pesadas botas que hacían su paso más pesado y lo agarraban al suelo. Tenía los pies en tierra: era un hombre de sentido común, de un sentido común que rayaba en genialidad y tal vez, después de todo, ha sido un genio.» [1] Puede retenerse la opinión de un político a quien nadie ha considerado como ingenuo.

La verdad es que Pío X fue un hombre completo. «Inteligencia clara, profunda y ancha», dirá de él Pío XII; dotado, según Emile Ollivier, de una visión «penetrante de la naturaleza humana y de las fuerzas que rigen el universo»; sabía escuchar maravillosamente a su interlocutor, aprehendía al instante el tema discutido, tenía sobre todo el sentido de lo posible y de lo imposible y el presentimiento de lo que imponían las circunstancias. Prudente y lento en el consejo, nunca tomaba una decisión apresurada; pero una vez tomada alguna decisión manteníase en ella con inalterable firmeza; sus cualidades de conductor de hombres se afirmaban igualmente en la dulzura y gentileza de su acogida, en el don que poseía de emocionar y seducir. Su hermoso rostro lleno y regular, coronado por la edad con cabellos blancos y sin que apenas lo surcaran las arrugas; sus ojos color avellana, de mirada luminosa, conmovían al visitante, al que acababa de ganar su conversación sencilla, directa, llena de frases felices, en las que nunca faltaba la ironía campesina. Menos solemne en su comportamiento diario que León XIII —fue el primer Papa que prohibió a los obispos que se arrodillaran en su presencia—, sabía, sin embargo, mostrarse majestuoso cuando había necesidad de ello; las ceremonias presididas por él impresionaban a los asistentes. Pero todas esas cualidades no eran, en definitiva,

1. Sobre las decisiones de Pío X referentes a la Comunión, ver nuestro cap. VI volumen siguiente.
2. Ver tomo I, cap. VIII.
3. Ver capítulo VI volumen siguiente.
4. Ver volumen siguiente.

1. Artículo del canónigo Renaud, citado más adelante, nota 1 de la p. 167.

más que la manifestación humana de lo que en él estaba por encima de lo humano. El sacerdote que prolongaba su misa cotidiana, interrumpiéndola muchas veces con una larga contemplación de la Hostia que acababa de consagrar; el místico que, sin cesar, repetía a sus allegados: «Recordemos que nos hallamos siempre en presencia de Dios»; el hombre de oración, al que se encontraba frecuentemente recogido en su capilla orando durante horas enteras, y que la noche que precedió a la condena de la ley francesa de Separación descendió a San Pedro a orar por dos horas, prosternado ante la «Confesión» del Apóstol, a fin de que el Espíritu Santo le iluminara sobre su deber el autor de numerosas oraciones, entre ellas aquella a María Inmaculada, que llegaría a hacerse célebre: he aquí también lo que explica el pontífice de las grandes batallas políticas, el autor de *Pascendi,* lo mismo que al heraldo de la Iglesia del mañana.

Todo eso es lo que en 1954 reconocería su sucesor, Pío XII, al llevarlo a los altares. Entonces hacía cuarenta años que había muerto, el 20 de agosto de 1914, en el umbral de esa gran guerra que con tanta lucidez había anunciado y que sus últimos llamamientos, hasta el postrer instante, habían tratado de impedir que se pusiera en marcha. Pero no eran sólo los católicos quienes aun antes de su desaparición habían reconocido su grandeza —y algunos incluso, como Léon Bloy, su santidad—: también lo hacían los no creyentes de juicio equitativo. Al día siguiente de su muerte, un periódico parisiense rendía este homenaje a su memoria: «El Papa ha muerto. Debe decirse que fue un gran Papa. Su política fue muy sencilla: consistía en restaurar los valores de la fe con una firmeza apostólica. Y llevó adelante esa política con autoridad. Por la sencillez de su alma y la sinceridad de sus virtudes, que nadie podría poner en duda, de cualquier manera que se le juzgue habrá que decir que Pío X fue un gran Papa.» El periódico que así se expresaba era el que había fundado el socialista Jean Jaurès, se titulaba *L'Humanité.*

Un Papa desconocido: Benedicto XV

«¡Es el desquite de Rampolla!» —se dijo en los salones negros de Roma la noche del 3 de septiembre de 1914, cuando se supo la subida al trono de San Pedro de Monseñor Giacomo della Chiesa. El Conclave había sido breve —dos días— y, al parecer, sin historia. Digo al parecer, porque por primera vez se habían dado órdenes rigurosas de silencio y fueron respetadas. Los cardenales presentes, que no fueron más que cincuenta y dos, a causa de la guerra —veintiocho italianos y veinticuatro extranjeros— se habían puesto de acuerdo fácilmente acerca del nombre de quien había de llevar sobre sus hombros la aplastante responsabilidad de suceder a Pío X y sobre todo de gobernar la barca del Apóstol en medio del ciclón que asolaba al planeta. No había llorado, como su santo predecesor, al oírse nombrado; ni siquiera hizo objeción alguna; acogió el resultado del último escrutinio con esa simplicidad, mejor dicho, con esa humildad que solía poner en todas las cosas.

Era un hombre menudo y delgado, de aspecto enfermizo, de cuerpo un tanto contrahecho, cuyos desiguales hombros y paso torpe no eran de lo más apropiado para impresionar a las masas. Pero su rostro irregular irradiaba inteligencia; los ojos, tras los cristales de los lentes, posaban sobre el interlocutor miradas que no vacilaban.[1] Aquél a quien los romanos habían apellidado desde los tiempos en que fuera miembro de la Secretaría de Estado *il piccoletto,* poseía, en el comportamiento diario, una vivacidad, una espontaneidad, que contrastaba con la majestad de León XIII y la serenidad radiante de Pío X, y que se matizaba con mucha gentileza. Hubiérase dicho que de su aspecto exterior sacaba un motivo más para poner en práctica el célebre precepto de

1. Benedicto XV practicaba una ironía bastante hiriente. Recibiendo a un prelado que antaño le denunciara como modernista, le dijo: «Espero que esté usted más seguro ahora de Nuestra ortodoxia: ¡Nos somos infalible!»

la *Imitación*: «Desea ser desconocido y tenido en nada.»

Pero, bajo esa apariencia sin fausto, había un alma de una firmeza de acero, un espíritu abierto a todos los grandes problemas, lo menos conformista posible; una hermosa inteligencia, servida además por una cultura auténtica en italiano, en francés, en español, y por una capacidad de trabajo ilimitada. En resumen, todo lo contrario de ese hombre timorato, contradictorio, mediocre y sometido a las influencias, cuya imagen propondrían ciertos historiadores. Sin duda alguna, Giacomo della Chiesa tenía la talla necesaria para llevar a cabo una gran obra, y lo hubiera hecho si la Providencia no le infligiera dos desgracias: la de ser el Papa de la guerra mundial y la de morir después de sólo siete años y cuatro meses de pontificado, a los sesenta y ocho de edad, es decir, a la misma edad en que León XIII y Pío X habían comenzado los suyos.

Procedente, tanto por parte de su madre como por la de su padre, de viejas y nobles familias de Liguria, emparentadas con las del duque de Spoleto y del Papa Calixto II, el hijo del marqués Della Chiesa, antes de responder a una vocación que sentía en sí desde muy joven, había recibido de su padre la orden de hacer ante todo sus estudios de leyes. Y sólo cuando los hubo terminado brillantemente con el doctorado, obtuvo el permiso de matricularse en el Colegio Capránica y seguir los cursos de la Universidad Gregoriana para ingresar, igual que el Papa Pecci, en la Academia diplomática de la plaza de la Minerva. Notado por Monseñor Rampolla cuando comenzaba su trabajo en la Secretaría de Estado, fue enviado por él a la nunciatura de Madrid, donde *il piccoletto*, incansablemente generoso, pudo oír que los mendigos de la calle le dedicaban el cariñoso remoquete de «curita dos pesetas». La época de España fue para él el tiempo de su gran formación; bajo la dirección de un jefe como Rampolla se inició en la diplomacia, y tanto mejor cuanto que en el momento en que él se hallaba allí, la nunciatura de Madrid había tenido que preparar el expediente del conflicto hispano-germánico sobre las islas Carolinas, en el que había tenido que arbitrar León XIII.[1] Llamado de nuevo al Vaticano por su superior, convertido ahora en Secretario de Estado, nombrado Substituto, encargado de dos delicadas misiones en Viena, el pequeño Monseñor Della Chiesa se había convertido en un engranaje tan importante en la alta administración de la Iglesia, que Pío X y el Cardenal Merry del Val estuvieron de acuerdo en dejarlo en su puesto.

En 1907 se abría una nueva página en su destino y se manifestaba un nuevo rasgo de su carácter: el de pastor de almas. A decir verdad, no era nuevo, pues incluso en Roma había tenido más de una ocasión de escapar de las oficinas del Vaticano para ir a visitar a los pobres, confesar en las parroquias, predicar a sus amigos, los terciarios franciscanos. Pero en Bolonia había dado de sí todo lo que era capaz y, durante siete años, imprimió a la vasta diócesis que le fuera confiada un impulso que sería sensible hasta nuestros días. Hecho singular: olvido o pequeña venganza de ciertos ambientes romanos poco «rampollistas», el capelo cardenalicio tardó mucho en posarse sobre su cabeza; y sólo en la primavera del año 1914, en el último consistorio celebrado por Pío X, el Papa lo elevó a la púrpura. Tres meses más tarde, el Cardenal Della Chiesa la abandonaba por la sotana blanca.

Así, pues, lo mismo por su formación que por su personalidad, el nuevo Papa parecía estar en condiciones de llevar a cabo una especie de síntesis entre las lecciones de sus dos predecesores. Era tan diplomático como Joaquín Pecci, tan inclinado como él a sentir a la Iglesia en su carácter de gran institución supranacional, tan decidido como él a ampliar en todos los terrenos las perspectivas de su acción; pero al mismo tiempo era un pastor tan generoso y ansioso de almas como Pío X, un apóstol para quien el deber de testimoniar la Palabra y de hacer irradiar el Mensaje sobresalía por encima de todo. Al adoptar el nombre del Papa Lambertini, su antecesor en la sede de

1. Ver, más adelante, p. 105.

Bolonia, el sabio y prudente Benedicto XIV,[1] a quien Voltaire, el presidente de Brosses y el protestante Walpole alabaron, quiso tal vez significar que sería como él de espíritu amplio, *prudente y audaz al mismo tiempo, que sería* como él, en fin de cuentas, un *dotto*, un *político* y un *zelante*. Pero el mismo día en que las campanas de San Pedro eran echadas al vuelo para festejar su coronación, los ejércitos franceses y alemanes se enfrentaban en el Marne en una prueba terrible. Benedicto XV sería, como había anunciado el pseudo Malaquías, el Papa de la *Religio depopulata*.

Apenas perdidos en el cielo romano los últimos redobles de las campanas, Benedicto XV se encontró enfrentado con un acontecimiento terrible: la guerra mundial. Y todo su breve pontificado estaría dominado por ese mismo acontecimiento, ya sea directamente, mientras duraron las operaciones militares, ya de manera indirecta, cuando se trató de poner en pie una Europa en medio del caos de ruinas de todas clases que la guerra había acumulado, lo mismo en los espíritus que en los Estados y en los bienes materiales. Para ayudarle en su tarea tuvo —como sus dos predecesores— la suerte de contar a su lado[2] con un Secretario de Estado de gran clase, el *Cardenal Gasparri* (1852-1934), antiguo Nuncio, canonista eminente, uno de aquellos a quienes Pío X había confiado la refundición del Derecho canónico, personalidad vigorosa, cuya calma un tanto pesada ocultaba un ardor y una intrepidez a la que nada podía alcanzar.

La guerra colocaba, evidentemente, al Vicario de Cristo en una situación trágica. No podía aceptar aquella violación atroz a la gran ley del amor dada a los hombres por Jesús; y menos aún podía resignarse a ver a los católicos levantados los unos contra los otros en un duelo sangriento. Hablar de paz, proponer la paz, trabajar por el retorno de la paz: un Papa

1. Ver «*La Iglesia de los grandes hundimientos*».

2. Su primer Secretario de Estado, el Cardenal Ferrata, murió al cabo de un mes (ha dejado unas *Memorias* del más vivo interés).

está en su papel cuando obedece a un imperativo de su vocación tan evidente. Y sin embargo, eso es lo que se reprochó a Benedicto XV, no sólo por políticos de ambos bandos, sino por *un excesivo número de católicos*. Su acción, apreciada en nuestros días, después de cincuenta años, no parece excesiva en sus intenciones, ni falta de habilidad en sus medios; sólo padeció el equívoco de anticiparse demasiado sobre los acontecimientos y chocar de frente con las pasiones elementales que los grandes peligros suelen exasperar en el corazón de los hombres. Todo lo que Benedicto XV hizo durante la guerra por la causa de la paz no sólo resultó ineficaz, sino que contribuyó enormemente a hacer de él ese incomprendido que ha seguido siendo en la historia. Hasta su actuación caritativa, tan indiscutiblemente admirable, no consiguió hacer que se le admirara y apreciara con justicia. Uno permanece inquieto ante la ingratitud y la iniquidad de que dan testimonio aún hoy, bajo la pluma de historiadores, incluso católicos, los juicios dedicados a él.[1]

Esa injusticia dejó sentir sus efectos cuando se restableció la paz; ayudó poderosamente a quienes, como los jefes anticlericales de Italia, pensaban tener que temer una reaparición de la Sede apostólica en el concierto diplomático en que se iba a decidir la suerte del mundo. De ese modo, no solamente fue excluido el Papado de las negociaciones de los tratados, sino que aquel mismo hombre que había sido el primero en lanzar la gran idea de un arbitraje internacional obligatorio,[2] fue apartado del organismo expresamente creado para ejercer —bien o mal— ese arbitraje: la Sociedad de Naciones. Parece, pues, que todo conspiraba a consagrar el eclipse de la Sede apostólica, de la Iglesia, en aquella época decisiva en la que, más que nunca, hubiera sido necesario que se oyera su llamamiento desinteresado por una paz verdadera, equitativa y frater-

1. Sobre la obra de Benedicto XV durante la guerra, ver más adelante cap. VII, p. 219.

2. Ver p. 223.

nal: todo lo que la paz de Versalles no era en modo alguno.

Sin embargo, colocado en condiciones tan ingratas, Benedicto XV no renunció a actuar lo mejor posible por los intereses de Dios y de la Iglesia. Precisamente durante los tres últimos años de su pontificado, que corresponden a los del establecimiento, tan erróneo, de la paz, manifestó más que nunca sus cualidades de gran diplomático y mostró la amplitud de sus puntos de vista. Llegando a restablecer la presencia de la Iglesia allí mismo donde oficialmente debía estar ausente —por ejemplo, en Versalles, donde su observador y representante secreto Monseñor Cerretti se mostró muy hábil—, sabiendo abandonar a tiempo posturas demasiado rígidas y tener en cuenta las circunstancias a fin de volver a poner el pie allí donde todo parecía perdido, comprometió a la Iglesia en una vasta operación de acuerdos con los Estados, de concordatos, de *modus vivendi*, que Pio XI debía continuar tal como su antecesor la había iniciado. El momento más brillante fue aquél en que la negociación con Francia llegó al restablecimiento de las relaciones diplomáticas y al arreglo de las cuestiones que habían quedado pendientes después del drama de la Separación, a comienzos del siglo.[1]

Y en otros muchos puntos, la política de Benedicto XV se manifestó igualmente hábil, igualmente creadora del futuro, especialmente en la misma Italia, donde indicó claramente la dirección de la *conciliazione* que Pío XI debía realizar, y donde, dejando que los católicos experimentaran una nueva política, abrió caminos que no se manifestarían viables hasta mucho más tarde, después de otras conmociones, la de la segunda guerra mundial.[2]

Hay que repetir que toda esta acción no fue en su tiempo ni bien entendida ni, sobre todo, apreciada como se merecía, pensando en el porvenir que preparaba. El mundo descarriado no tardaría en sentir, de modo cada vez más claro, que la gran fuerza moral encarnada por el hombre blanco del Vaticano —y que no se ejercía más que al servicio de los más altos valores— le era indispensable. Sin embargo, una sola cifra manifiesta hasta qué punto, a pesar de la violencia e injusticia de las críticas, el prestigio de la Sede apostólica bajo Benedicto XV creció incesantemente: el número de las potencias que quisieron estar representadas ante el Papa pasó de quince a veintisiete.

Una política tan perfectamente coherente, tan firmemente conducida, muestra bastante hasta qué punto es errónea la imagen que tantas veces se nos ha transmitido de Benedicto XV, «Papa de transición», aplastado por la proximidad de dos prestigiosos pontífices que lo flanquean en la cronología, personaje grotesco, zarandeado por los acontecimientos. Pero ese aspecto del pontificado no es el único. Lejos de dejarse paralizar por las enormes dificultades con que tropezaba en política, el frágil Giacomo della Chiesa prosiguió en plena guerra, y después en la posguerra, la obra emprendida por sus predecesores. Por dramáticas que fueran las circunstancias, no debían impedir que la Iglesia tuviera su vida propia ni que el Papado llevara adelante su acción en terrenos bien diversos del político.

Así, en el orden intelectual, hallando a la Iglesia aún sacudida por la tempestad del modernismo, sabiendo que «la herejía de las cien formas», como la llamó, no había sido eliminada en todas partes, sintió la necesidad de reemprender por cuenta propia las condenas de su predecesor, ya en su primera encíclica, en noviembre de 1914. Pero, no ignorando tampoco —estaba bien situado para saberlo— que, en los últimos tiempos del pontificado de Pío X, la reacción antimodernista había tenido algunos excesos, juzgó útil poner en guardia contra ciertos abusos, algunos procedimientos, ciertos hombres que se erigían en «maestros dentro de la Iglesia», enfrentándose así al peligro de lo que más tarde se llamaría *integrismo*, indicando la «vía media» que,

1. Sobre Benedicto XV y la paz, ver cap. VII, página 219.
2. Sobre Benedicto XV y los partidos democráticos, ver cap. VII, p. 231.

en adelante, la Iglesia debía seguir.[1] Y obligó a hacer justicia a ciertas víctimas de la reacción integrista, como el admirable Padre Anizan.[2]

Pero ésta no era aún más que una decisión restrictiva. Lo mismo sucedió en otros muchos terrenos en los que Benedicto XV se aplicó visiblemente a mantener y prolongar lo que en las iniciativas de los dos pontificados precedentes le pareció lo más importante y necesario. El *Código de Derecho canónico*, cuya iniciación había ordenado Pío X en 1904, estaba concluido en 1917 y fue proclamado el 15 de septiembre, en el instante en que, sin embargo, hubiera podido creerse que la atención del Papa estaba orientada hacia otros objetivos, y se creó una Comisión pontificia para la «interpretación auténtica» del nuevo texto, capacitada para responder a todas las cuestiones que plantearan los Ordinarios o los Dicasterios romanos. La reorganización de esos dicasterios, a la que había procedido Pío X, fue completada por diversas medidas felices. Desapareció la Congregación del Indice, asimilada en adelante a la del Santo Oficio. Creóse una Congregación nueva, la de Seminarios y Universidades, encargada sin duda de vigilar la enseñanza, especialmente la de la teología, pero más aún de animarla e impulsarla: la designación como primer Prefecto de esa Congregación del Cardenal Mercier, Arzobispo de Malinas, eminente tomista, dio a entender bastante en qué sentido quería el Papa que actuara el nuevo organismo.

Otra Congregación nació por entonces, igualmente significativa de esa intención de ampliación de perspectivas que ya hemos comprobado en otros terrenos: la Congregación para las Iglesias orientales, fundada en 1917, y a la que Benedicto XV atribuyó tanta importancia que se reservó el derecho de ser su prefecto, mientras un Cardenal le reemplazaba como Secretario. Tratados durante mucho tiempo como cantidad sin interés para la Iglesia, heridos a veces por ciertas torpezas,[1] los católicos de rito griego, maronita y otros, supieron desde entonces que contaban en Roma con unos defensores de sus intereses y tradiciones. Se les abrió un Instituto de altos estudios orientales, igualmente útil para los sacerdotes latinos deseosos de ir a ejercer su ministerio en Oriente, y aun a los sacerdotes ortodoxos. Instituto al que Pío XI dará en 1928 un vigoroso impulso. Y esa admisión de los ortodoxos en el nuevo Instituto no fue más que uno de los aspectos de la generosa actitud adoptada por Benedicto XV para con los hermanos separados. Recordó en varias ocasiones a los cristianos orientales que la Iglesia católica admiraba tanto como ellos a aquellos Padres griegos a los que ellos seguían; proclamó al sirio San Efrén doctor de la Iglesia, título que en Oriente se le daba desde hacía mucho tiempo. Si no aceptó estar representado en la *World Conference*, cuya iniciativa había tomado la Iglesia Episcopaliana de América, hizo expresar su simpatía a los promotores y en 1916 ordenó una novena de oraciones por la unión de las Iglesias. Y cuando en 1921 Lord Halifax y el Cardenal Mercier comenzaron las famosas conversaciones para una reconciliación de la Iglesia anglicana con Roma, Benedicto XV envió sus mejores deseos a Malinas.

Hombre de vasta cultura, Benedicto XV no podía menos de participar de los puntos de vista de sus predecesores en materia intelectual. Su encíclica *Saeculo sexto exeunte*, publicada en 1921, con motivo del sexto centenario de la muerte de Dante, dirigida a los maestros y discípulos de las Universidades e Institutos católicos, es uno de los más bellos documentos salidos de una pluma pontificia sobre el significado de la cultura y sobre las relaciones entre las cosas divinas y las bellezas que constituyen el ornato del espíritu. El mismo propósito que dictó al Papa la creación de la Congregación de Seminarios y Universidades, hizo de él el protector de todas esas universidades, de todos esos institutos superiores

1. Ver, más adelante, cap. VI, p. 214.
2. Sobre el Padre Anizan, ver cap. VI volumen siguiente.

1. Por ejemplo durante el Concilio Vaticano I. Ver t. X, cap. V.

que por entonces se fundaron o desarrollaron. La enseñanza del tomismo recibió nuevo impulso: se convirtió en base oficial de los estudios teológicos en los seminarios y noviciados de las Ordenes; en Lovaina se creó el Instituto León XIII, destinado a promover superiores trabajos sobre la *Summa*.[1]

En materia bíblica, la acción de Benedicto XV fue aún más decisiva en la línea de León XIII. Acababa de firmarse el armisticio de 1918 y ya el Papa invitaba a los católicos a celebrar el vigesimoquinto aniversario de la encíclica *Providentissimus Deus*; en 1920, la encíclica *Spiritus Paraclitus*, publicada con motivo del decimoquinto centenario de la muerte de San Jerónimo, volvió a tocar los temas fundamentales de aquélla, fijando entre tanto con firmeza las líneas en que debía mantenerse el estudio de las Escrituras, pero insistiendo para que se difundiera la lectura de la *Biblia*. La *Pía Sociedad de San Jerónimo*, que tendía a ese objetivo y que antaño presidiera Monseñor Della Chiesa, recibió ánimos y subsidios. De la Imprenta Vaticana salió una edición popular del *Nuevo Testamento*. Algunos han hecho remontar a Benedicto XV los orígenes de la renovación bíblica, que es uno de los rasgos más llamativos de la Iglesia contemporánea: y semejante homenaje no parece inmerecido.

Igualmente justo parecería el que atribuye al Papa Della Chiesa una responsabilidad en el nacimiento del gran movimiento que, bajo Pío XI, iba a ser la Acción Católica. La Unión popular del conde Della Torre y de la marquesa Patrizzi, con la que antaño estuviera relacionado el Arzobispo que, llegado a Papa, la ayudó lo mejor que pudo [2] puede ser considerada como uno de los elementos de los que surgiría la Acción Católica. También sobre este punto, Benedicto XV muestra el camino que habrá que seguir en adelante. Y más aún en cuanto a ese otro sector del apostolado en el que se interesó apasionadamente: las misiones. Su encíclica de 1919, *Maximum illud*, verdadera carta magna de la obra, echó los principios básicos que su sucesor iba a poner en práctica de manera soberbia, especialmente en cuanto a la promoción del clero indígena y la fundación de las Iglesias de color.[1] La creación de la «Unión misionera del Clero», la renovación de las obras de la Propagación de la Fe, de la Santa Infancia, de San Pedro Apóstol, mostraron igualmente hasta qué punto el Papa sentía este problema, vital para la Iglesia. Se asegura que la última palabra que salió de sus labios fue ésta: *Misiones*.

La muerte que lo derribó rápidamente, en tres días, del 19 al 22 de enero de 1922, halló a Benedicto XV en plena tarea constructiva, bien lejos de haber concluido cuanto comenzara, pero tras haber hecho mucho más que preparar el terreno a su sucesor. ¿Qué hubiera realizado aún si, más allá de sus sesenta y ocho años, la Providencia le hubiera dejado vivir un cuarto de siglo más, como a León XIII? Apreciado más justamente en nuestra época, incluso en su acción durante la guerra, aparece como el primero en la línea de los Papas de nuestro tiempo que, superando la clásica antítesis de pontificado tradicionalista y pontificado liberal, dieron a entender que, para asumir en una época de grandes peligros la misión que le confiara su Maestro, la Iglesia debe a la vez mantenerse y progresar, debe ser a la vez presente a Dios y presente al mundo: tarea a la que con tanta precisión tendería el sucesor de Giacomo della Chiesa.

Al día siguiente de su muerte, uno de los panegiristas que evocaron su persona y su obra, exclamaba: «Nunca fue tan grande como hoy el prestigio de la Santa Sede; habría que remontar varios siglos para hallar algo comparable.» Uno está tentado de atribuir este entusiasmo al énfasis del púlpito. Sin embargo, el hombre que hablaba así, no tardaría en ver si su opinión era fundada, porque ese panegirista no era otro que el Cardenal-arzobispo de Milán: Aquiles Ratti.

1. Ver cap. V volumen siguiente.
2. Hizo del conde Dalla Torre el director de *L'Observatore Romano*.

1. Sobre las Iglesias de color, ver cap. IV volumen siguiente.

La fuerza de Pío XI

Si parece legítimo unir al nombre de León XIII el calificativo de genio —hasta tal punto fue su acción luminosa, creadora de nuevos elementos—; si el término de santidad se aplica al carácter de Pío X por una especie de consubstancialidad; no parece que para caracterizar a Pío XI se pueda hallar vocablo mejor que éste, de sentido misterioso y rico: la fuerza. La fuerza, por supuesto, tal y como la define la teología: a la vez atributo divino y una de las cuatro virtudes cardinales del hombre —fortaleza— distinta de la energía natural del temperamento, aunque es su cumplimiento y la que lo lleva al colmo de su eficacia: potencia que procede de Dios. Para Santo Tomás,[1] la fortaleza sublima y pone al servicio de las causas divinas lo «irascible», es decir, al apetito de lucha y dominación que naturalmente se halla en el hombre; lo que explica sin duda alguna que la posesión de esa virtud vaya de buena gana paralela, incluso en un Papa, a un carácter imperioso e incluso abrupto. Supone el espíritu de decisión, la amplitud de designios, que los escolásticos llaman «magnanimidad», el valor, la fe invencible en una causa, servida por la paciencia y la constancia. Estas definiciones de la Escuela trazan un retrato psicológico de Aquiles Ratti tan justo que podrían bastar. Raras veces tanto como en su caso se ha dado que al posarse el Espíritu Santo sobre un hombre le haya conferido esa «fuerza de lo alto» que hizo irrupción en el alma de los apóstoles cuando sopló tempestuoso el viento de Pentecostés: la *virtus Dei*.

Tales virtudes no son las que suelen esperarse de un bibliotecario: pues eso fue el futuro Papa Pío XI durante treinta años de su vida, tras haber sido profesor del Seminario mayor y capellán de religiosas, funciones todas que no pasan por exigir heroísmos ni llevar a la combatividad. En 1918, Monseñor Aquiles Ratti, que acababa de superar los sesenta años, era —desde hacía cuatro— Prefecto de la Biblioteca Vaticana, tras haber sido su Viceprefecto y haber anteriormente trabajado desde 1888 como uno de los «doctores», es decir, uno de los bibliotecarios de la Ambrosiana, en Milán. Su existencia se había desarrollado sin choque alguno. Originario de la Brianza, tierra laboriosa cantada por Manzoni, hijo del director de la fábrica de hilados Conti, en Desio de Lombardía,[1] ingresado a los diez años en el Seminario menor y en el mayor a los dieciocho, enviado después a Roma para que preparara un doctorado en Derecho canónico en la Universidad Gregoriana y un doctorado en teología en la Sapiencia y un tercero en la nueva academia de Santo Tomás, no había cesado —desde su más joven edad— de dar pruebas de cualidades tan eminentes de inteligencia y asiduidad en el trabajo, que la expresión «alumno excelente» parecía haber sido inventada para él, que poseía esa indecible mezcla de aplicación y seriedad que hizo que su Arzobispo le llamara cariñosamente «mi joven viejo».

De hecho, había algo diferente de un muchacho modelo, según los criterios pedagógicos, en el profesor del Seminario mayor de Milán, en el perfecto empleado de la fundación del Cardenal Federico Borromeo, en el erudito cuya fama se extendió bien pronto por el mundo intelectual. Al mismo tiempo que enseñaba el hebreo y la teología, mientras acumulaba fichas e informes como un buen ratón de biblioteca, Dom Aquiles Ratti había sido también el apóstol de corazón fervoroso que iba a enseñar el catecismo a los barrios pobres, el corazón lleno de generosidad que había recogido, durante un invierno cruel, a quince niños vagabundos tiroleses, tan abandonados en la gran ciudad; el sacerdote que, durante los trágicos sucesos provocados en Milán, en 1893, por una dura crisis de huelgas, se había mostrado tan sencillamente heroico y además —pues tampoco esto debe ser olvidado— el cumplido alpinista, formado en la más ardua técnica de la escalada, que durante sus vacacio-

1. *III Sent.* disp. XXIII, q. I; *Sum*, I.ª-II.ªᵉ, q. LIX, LX.

1. Nacido en 1857.

nes partía, con la mochila al hombro y la sotana remangada, a realizar la subida de la ladera este del Monte Rosa, donde algunos de los que le precedieron habían muerto. En ese pequeño Monseñor de lentes se observaba la unión, bastante rara, de un intelectual puro y de un hombre para quien existía el mundo exterior, con sus realidades, sus exigencias y sus problemas. El éxito de su pontificado se deberá en parte al carácter completo de su personalidad.

En 1918, una experiencia que se le ofreció de manera inesperada, le permitió precisamente confrontar con las realidades de la política y de la conducta de los hombres ese carácter fuerte y sus principios. Enviado por Benedicto XV como visitador apostólico a Polonia, tuvo que enfrentarse con una situación más que delicada, en un país en que la organización eclesiástica había sido arruinada sistemáticamente por los ocupantes rusos, donde los problemas de jurisdicción parecían inextricables a causa de la dependencia de ciertas diócesis con respecto a obispos alemanes, y cuya existencia se hallaba en peligro entonces por la invasión de los ejércitos bolcheviques. Esos tres años polacos no fueron para Monseñor Ratti una temporada exenta de reveses y aun de fracasos, pero acabaron su formación de hombre de acción, de político y de diplomático. El episodio más notable manifestó también la virtud de la que más tarde daría tantas pruebas: una intrepidez tranquila y llena de lucidez. Cuando los jinetes de Tujatchevsky se acercaron a Varsovia, todos los embajadores de las grandes potencias procuraron escurrirse prudentemente; pero el representante de la potencia más desarmada del mundo, el Nuncio, permaneció en su puesto.

Esa actitud heroica no influyó poco en la decisión tomada por Benedicto XV de confiarle, en Milán, la sucesión del lloradísimo Cardenal Ferrari y de conferirle la púrpura. Pero el Cardenal Ratti no tuvo por mucho tiempo la alegría de gobernar la ilustre diócesis en la que había pasado su juventud. Cinco meses después de su entrada en la ciudad, el Papa moría y el Sacro Colegio reunido en Conclave —cincuenta y tres cardenales, de los que veintinueve eran italianos y veinticuatro extranjeros—, después de cuatro días de indecisión en los que, durante trece escrutinios, el clan Gasparri y el clan Merry del Val opusieron inútilmente sus candidatos, daba al Arzobispo de Milán cuarenta y dos votos, bastante más que el mínimo requerido. A la pregunta canónica: «¿Aceptas la elección al Supremo Pontificado?», respondió con esta declaración, que era más que una frase de circunstancias: «A pesar de mi indignidad, de la que tengo profundo sentimiento, acepto, porque no quiero que pueda decirse que he evitado una pesada carga.»

Era un hombre de talla mediana, rechoncho, de hombros cuadrados y macizos y el aspecto de un montañero más que de un erudito. El rostro rosado y fresco, casi sin arrugas, respiraba salud y robustez. Tras las gafas de cristales profesorales, brillaban unos ojos claros y su mirada penetrante era la de un hombre que no se deja engañar por las apariencias. Acostumbrado, por su larga experiencia, a escrutar documentos y a oponer interpretaciones, añadía a su prudencia natural la circunspección del historiador; pero una vez madurada la cuestión y tomada una decisión, nada le hacía cambiar de parecer y llegaba hasta el fin con una resolución invencible, los puños cerrados y las pupilas centelleantes. Al mismo tiempo, intransigente en lo esencial, hasta mostrarse autoritario y violento —sus puñetazos en la mesa debían hacerse célebres—, era, sobre lo que le parecía secundario, indulgente y conciliador y, recordando haber sido un diplomático, era perfectamente capaz de llevar un asunto con paciencia y flexibilidad, tanto como lo era de cortar por lo sano y fulminar un anatema. Lo que explica los dos aspectos claramente contrarios que aparecerán en su política: uno, de negociaciones; el otro, de condenas.

Esas cualidades, en las que se encontraba, en resumidas cuentas, una curiosa síntesis de muchas de las de sus tres predecesores, estaban al servicio de una idea muy alta y muy justa del papel que le tocaba representar. Para él,

como para León XIII o Pío X, no contaban más que la gloria de Dios y el establecimiento de su reinado. De manera muy curiosa, este Papa de pleno siglo XX, tan «moderno» en tantos aspectos, tuvo de ese reino de Dios una concepción más imperiosa aún que la de sus predecesores, una concepción que algunos juzgaron medieval. Expresóse ésta sobre todo en la encíclica *Quas primas*, de 1925, que instituía la fiesta de Cristo Rey.[1] Sería absolutamente vano imaginar que sólo el deseo de aumentar el número de celebraciones litúrgicas de las prerrogativas de Jesús inspiró su decisión de consagrar a esta nueva devoción el último domingo de octubre. Tal manifestación no hubiera tenido sentido alguno de haberse limitado a repetir la Epifanía, Pascua y Ascensión. Hay que tomar al pie de la letra la afirmación contenida en la encíclica de que «Cristo reina», que es el único señor de la humanidad. Esta afirmación intransigente, que es como la contraposición de todas las del humanismo ateo de la época, es válida sobre todo y en primer lugar en el ámbito espiritual. Esa realeza mesiánica se ejerce, sin embargo, sobre los hombres, sobre las cosas de la tierra. «Los Estados, los príncipes, los Gobiernos, son los señores en sus dominios; y Cristo, cuyo reino no es de ese mundo, no quiere que su Iglesia intervenga en ellos; pero desea que ella les recuerde los principios espirituales y morales a los que debe conformarse su obra; que les insista que también ellos deben promover y extender el reino de Dios.» Por lo tanto, se trata de una concepción *teocrática* de la acción de la Iglesia, tan imperiosa como la de un Inocencio III, pero radicalmente diferente, puesto que trasciende toda política y sitúa el papel del Papa en un terreno puramente espiritual, aquel en que lo situaban los dos grandes acontecimientos de 1870, la proclamación de la Infalibilidad y la pérdida del poder temporal. He ahí el terreno en que el Vicario de Cristo es inatacable, inexpugnable. Todas las decisiones de Pío XI, incluso las más sorprendentes, como la que normalizó la cuestión romana, se explican por esta concepción fundamental. Sus sucesores tendrán la misma. Y proporcionará al Papado la estructura que hoy conocemos.

1. Ver en el cap. VI volumen siguiente.

El peligro de esa actitud, de esa imperiosa afirmación de «la primacía de lo espiritual», según la profunda frase de Jacques Maritain,[1] hubiera estado en confinar la acción del Vicario de Cristo en las afirmaciones y condenas doctrinales y en las simples demostraciones de principios. Pero Pío XI era un hombre —tal y como ya hemos visto— y no estaba dispuesto a encerrarse en las esferas de las ideas puras. Había en él un realista, un hombre que permanecía en contacto con los seres y las cosas. Había en él un historiador que había bebido en el trato frecuente con el pasado esa certeza de que en «la historia, el tejido vivo de los acontecimientos está hecho a la vez del pensamiento y de las acciones de los hombres y de las de Dios: ambos elementos se mezclan sucesivamente, se contradicen, chocan, para establecer el plan de la Providencia». Dicho de otra manera, Pío XI pensaba que para establecer el reino, Dios tenía necesidad de los hombres. De la misma manera, este teólogo de la realeza espiritual de Cristo sería el más atento a las exigencias de su época, a las necesidades y angustias del mundo, y llegaría a decir: «Nos, pensamos hablar como jefe de la Iglesia católica, pero más aún, y sobre todo, como hombre de nuestro tiempo, es decir, como testigo y actor personal de los acontecimientos que amenazan a los contemporáneos. Desde cierto punto de vista, nos preocupamos ante todo de las instituciones sociales y gubernamentales puramente humanas, y más aún que de la misma Iglesia católica.»[2] Para establecer el reino de Cristo, era necesario que El y su Iglesia estuvieran presentes en todas partes. La acción de Pío XI durante los diecisiete años de su pontificado no tendió a otro objetivo.

1. Escrito a propósito de Maurras.
2. Citado por Marc-Bonnet, *La Papauté contemporaine*, p. 110.

Después que, en el solemne silencio de la Sixtina, los baldaquinos de todos los cardenales fueron abatidos, no quedando en pie más que el de Aquiles Ratti, el recién elegido mostró con dos decisiones en qué sentido orientaría su pontificado. Invitado a manifestar con qué nombre reinaría, indicó el de Pío; no solamente —precisó— porque había sido bautizado bajo Pío IX y ordenado bajo Pío X, sino «porque Pío es un nombre de paz —declaró—, y la paz será la mayor de mis preocupaciones», idea a la que volvería en la fórmula *Pax Christi in regno Christi*. Después vino el gesto inesperado, que dejó boquiabiertos a cardenales y camareros: la salida del nuevo Papa al balcón exterior de la basílica de San Pedro para dar su primera bendición *Urbi et Orbi*, dando a entender con ello que rompía con las costumbres de sus tres predecesores.[1] Equivalía también a anunciar una intención pacificadora, la voluntad de restablecer un contacto, de manifestar una presencia.

En esa política de presencia que iba a caracterizar a todo su pontificado, Pío XI contó con la eficacísima ayuda del que había sido colaborador de Benedicto XV y a quien conservó como Secretario de Estado hasta la muerte de éste —en 1930—: el Cardenal Gasparri. Así, pues, prosiguió con toda naturalidad el esfuerzo que el valeroso Papa Della Chiesa había emprendido inmediatamente después de la guerra, para entablar o restablecer relaciones con los Estados y llevar a la Iglesia, como potencia, al concierto de las naciones. Si, a diferencia de su predecesor, no hizo nada para asociar a la Sede apostólica a la Sociedad de Naciones, limitándose a animarla y ayudarla, pero juzgando en su fuero interno a la institución ginebrina frágil y poco eficaz, practicó la misma política de acuerdos, dándole incluso una amplitud extraordinaria. Los veinte concordatos o tratados de *modus vivendi* que estableció no fueron sólo notables por su número, sino por la variedad de los países y regímenes con que fueron firmados y por los nuevos caracteres que revistieron. Para restablecer la presencia de la Iglesia, Pío XI no vaciló en negociar con gobiernos que eran, notoriamente, adversarios —por ejemplo, con el francmasón de Checoslovaquia, con el de México, perseguidor, y hasta con Hitler, doctrinario de un neopaganismo esencialmente anticristiano—. ¡De haber podido, hubiese negociado con los Soviets! Pero al mismo tiempo, en cada uno de esos acuerdos se aplicó no solamente en hacer reconocer los derechos institucionales de la Iglesia, sino en la aceptación de los principios cristianos de moral y justicia, incluso en virtud de esa «primacía de lo espiritual» que él tanto estimaba. La cumbre de esa política se alcanzó cuando fueron firmados en 1929 los *Acuerdos de Letrán*,[1] que pusieron fin a la espinosa «cuestión romana», y en los que Pío XI, aceptando que el «poder temporal» del Papa quedara reducido territorialmente a un dominio tan pequeño que podía considerársele simbólico, consagró el verdadero sentido de la soberanía pontificia, a la que ciento cuarenta y cuatro hectáreas de tierra pueden bastar ampliamente como base sensible, puesto que más allá de lo sensible esa soberanía se extiende a toda la humanidad.

De poco hubiera servido el restablecer la presencia de la Iglesia ante los Estados y los Gobiernos si los hombres seguían apartándose de ella. De ahí el esfuerzo llevado a cabo por Pío XI durante todo su reinado para hacer presente a Cristo en todos los terrenos. León XIII había mostrado en dos direcciones el camino que debía seguirse: en el sector social y en el intelectual. Pío XI recogió esa doctrina y fue mucho más allá. Así, cuando en 1931 su encíclica *Quadragesimo Anno* celebró el cuadragésimo aniversario de la primera encíclica social, *Rerum Novarum*, las posiciones tomadas por él fueron aún más claras y audaces.[2] No se limitó a recordar los grandes principios de la fraternidad cristiana, ni a denunciar los excesos de la desigualdad social; fue más lejos, condenando

1. Ver más adelante, cap. sobre Pío XI, p. 235.

1. Sobre los *Acuerdos de Letrán*, ver, más adelante, p. 238.

2. Sobre el papel de Pío XI, ver volumen siguiente.

al liberalismo económico, que «franquea el camino al comunismo», tan vigorosamente como a este último; protestando contra «la miseria inmerecida» de tantos trabajadores y la «degradación del hombre», de que es causa la industria moderna; formulando, con un rigor al que aún nunca se había llegado, la distinción entre el deber de justicia y el deber de caridad, porque la caridad —según él— «no es más que mentira e hipocresía» si el primer deber no se cumple. La ayuda constante, eficaz, que aportó al movimiento del catolicismo social y al de los sindicatos cristianos, avanzó también en la misma dirección.

Igualmente en el orden intelectual, León XIII había realizado un serio esfuerzo para restablecer la presencia de la Iglesia dondequiera hubiese de estar, y Pío X, sin acentuar el movimiento, lo había dejado dispuesto a desarrollarse. La necesidad de un esfuerzo acrecentado se imponía, especialmente tras la crisis del modernismo: los límites estrictos quedaban así establecidos, y más allá de esos límites cualquier innovación sería imprudencia. Pero importaba a los católicos adoptar seriamente los métodos de sus adversarios, a fin de estar en condiciones de responderles. Y nadie se hallaba mejor dispuesto para encauzarlos por esas vías que el auténtico intelectual Aquiles Ratti, que exclamaba un día: «De buena gana adoptaríamos por divisa: Saber para vivir.» De esta manera, todo el pontificado quedó señalado por un extraordinario impulso de la inteligencia católica, decidida a recuperar su puesto en todos los órdenes de las ciencias, de la filosofía, de las letras. Son innumerables las señales:[1] desarrollo del Instituto pontificio bíblico de Roma y de la Escuela Bíblica de Jerusalén, de la abadía benedictina de San Jerónimo, donde se había revisado la *Vulgata*, fundación de la Academia pontificia de Ciencias, abierta incluso a los no católicos, multiplicación de los congresos científicos, literarios, jurídicos, organizados por católicos, y bastantes empresas más. Apenas existe medio de expresión del pensamiento, aun de los más recientes, al que Pío XI no haya pedido que manifieste la presencia de la Iglesia. Amigo de Marconi, inaugurará personalmente la estación de «T.S.H.», como entonces se decía, cuyas antenas se levantarían en los jardines del Vaticano. Y no es uno de los menores timbres de gloria de aquel gran Papa el haber dedicado páginas de encíclica a mostrar la importancia del cine y a indicar cómo podría servir a la fe.[1]

En la raíz de todo ese esfuerzo querido por el Papa y al que la Iglesia entera se asoció vigorosamente, había una intención apostólica, la que ya había significado la encíclica *Quas Primas* sobre Cristo Rey, promover el reinado de Cristo y restablecerlo allí donde se hubiera hundido. Tal fue el sentido de una empresa nueva, nacida espontáneamente en diversos ambientes, pero concebida y realizada con más firmeza en Bélgica por el abate Cardijn y más tarde en Francia: la *Acción Católica especializada*. El mérito de Pío XI consistió en medir inmediatamente la importancia del movimiento, acogerlo con calor y generalizar sus métodos. En él se hallaban realizadas dos innovaciones: la asociación directa de los seglares a la obra de apostolado que incumbe a la Iglesia, la especialización de los métodos y de las formas de esta acción, de acuerdo con los ambientes que hay que reconquistar o conservar para el Cristianismo. Los años 1925 y siguientes, que vieron la entrada en escena de la Acción Católica, señalan una fecha capital de la Iglesia contemporánea y del pontificado que los presenció.[2]

Hacerse «griego entre los griegos» para llevar la Palabra —«obrero entre los obreros, campesino entre los campesinos»—: Pío XI no propuso esa consigna solamente a los militantes de la Acción Católica; con una intuición igualmente profunda de otra exigencia de la época, comprendió que para hacer a la Iglesia presente entre los pueblos que entonces se llamaban «colonizados», había que modificar y

1. Ver cap. V del volumen siguiente.

1. Sobre Pío XI y el cine, ver, más adelante, cap. V volumen siguiente.
2. Ver volumen siguiente.

ampliar el concepto tradicional de las misiones. Restaurando las ideas del Padre Matteo Ricci y del Padre Nobili,[1] desarrollando y sistematizando las justísimas indicaciones de Benedicto XV en *Maximum illud*, puso, en *Rerum Ecclesiae*, las bases de esas «Iglesias de color» que debían, más tarde, a la hora de la gran oleada de «descolonización» aparecer como las únicas posibilidades de la Iglesia en Asia y Africa. La consagración, por el Papa en persona, de obispos de raza amarilla —en 1926— manifestó luminosamente esa decisiva orientación.[2]

Ese papel de gran reunidor de la grey humana en el aprisco de Cristo, que hizo de él el Papa social por excelencia, el Papa de la Acción Católica, el Papa de las Misiones, soñó Pío XI representarlo incluso donde parecía más difícil mantenerlo: en la tragedia de la desunión de los cristianos. Ninguno de sus predecesores había ignorado el doloroso problema, pero él le dedicó una atención más decidida. Su encíclica de 1928, *Mortalium animos*, expuso ampliamente la doctrina de la Iglesia católica en esa materia. Si los resultados concretos no fueron numerosos, ni por parte de los protestantes ni por la de los anglicanos, al menos se realizó un esfuerzo por establecer contactos. Para con los cristianos separados de Oriente aprovecháronse numerosas ocasiones para manifestar una atención y simpatía que, a falta de otros méritos, tuvieron al menos el de preparar un clima nuevo. Mientras mostraba una activa benevolencia para con los católicos orientales —promoción al cardenalato del Patriarca sirio de Antioquía, Monseñor Tappouni, confirmación pontificia del Patriarca de los armenios, Monseñor Agagianian, elevación a la categoría de «Archimandrita nullius» del monasterio basiliano de Grottaferrata—, Pío XI pareció investirlos del mandato de establecer lazos de unión con los hermanos separados de su país.[3]

Un Papa que no hubiera realizado más que lo que acabamos de ver realizado por Pío XI sería, sin duda alguna, considerado como grande: y, sin embargo, ésa no es más que la mitad de su obra. Si le parecía indispensable hacer a la Iglesia presente en el mundo, aquello no era más que un medio: el objetivo último era hacer al mundo presente a Dios. *Adveniat regnum tuum!* De ahí procede un triple esfuerzo, inmenso, emprendido por el pontífice, que lo acerca más a Pío X que a León XIII, para defender la fe, conducir a la humanidad a la observancia de los principios cristianos y elevarla hacia las realidades sobrenaturales. Ese triple proyecto animó todo su pontificado, mas pareció hacerse más urgente en la segunda mitad, después de 1930, cuando el hundimiento del viejo orden por la crisis económica de 1929, la marea de los totalitarismos y la progresiva desaparición de las instituciones internacionales le persuadieron de que las amenazas que gravitaban sobre la Cristiandad, como sobre la humanidad entera, eran oprimentes y terribles, y que su deber imperioso era levantar su voz. Entonces el Papa de los innumerables acuerdos se manifestó de una intrepidez y de una fortaleza ejemplares y adquirió el aspecto de combatiente que la historia ha retenido con preferencia de él.

En esta segunda parte de su pontificado, en el momento de librar sus batallas decisivas, Pío XI tuvo a su lado a un representante de las nuevas generaciones, a quien toda una experiencia había hecho atento a los problemas que se planteaban al mundo, y que, sirviéndole con una entrega sin desfallecimientos, le animó en su actitud: el Secretario de Estado a quien escogió en 1930 para reemplazar al Cardenal Gasparri: *Monseñor Eugenio Pacelli* (1876-1958). Este diplomático nato, a quien su carrera en las nunciaturas había reforzado en la convicción de que había que intentar todos los acomodamientos antes de romper con quien fuere, era también un hombre de hierro bajo las apariencias de una gracia exquisita y soberana, a quien la costumbre de una rígi-

1. Ver *«La Iglesia de las Revoluciones»*.
2. Ver volumen siguiente.
3. Recordemos que el problema de la Unidad es estudiado en el vol. XIV de esta obra: *«Estos cristianos nuestros hermanos.»*

da disciplina personal había dado un absoluto dominio del espíritu, y que, alma mística, no vivía verdaderamente más que en lo sobrenatural. Estos dos hombres, tan distintos en apariencia, debían completarse plenamente: la inteligencia flexible del Secretario de Estado, acostumbrada a aplicarse a los innumerables temas que sus dones de prodigioso poliglota le permitían abordar sin intermediario, compensaba lo que a veces tenía de abrupto la inteligencia del Papa, igual que la aristocrática prestancia del uno parecía corresponderse a la fuerza rústica y montañera del otro. Pero, en lo esencial, era completo el acuerdo entre los dos. Cuando, en 1939, sea designado Eugenio Pacelli como sucesor de Pío XI tras un Conclave sorprendentemente unánime, no vacilará un instante en tomar como nombre de pontificado el del gran jefe a quien pensaba seguir.

La lucha por la fe —*Fides intrepida*, dice Pío XI el pseudo Malaquías, decididamente exacto una vez más en sus aforismos proféticos— alcanzó para Pío XI dos aspectos: uno, defensivo; el otro, constructivo. La veía atacada por formas cada vez más virulentas del materialismo y del humanismo ateo: respondió. Ya una primera vez, en los tiempos iniciales del pontificado, denunció el naturalismo positivista que constituía la base filosófica de la doctrina de Charles Maurras, jefe de *L'Action française*, no vacilando en censurar a un movimiento en el que, sin embargo, eran numerosos los católicos sinceros, precisamente porque le pareció importante evitar toda confusión. Pero su tono se hizo más categórico cuando se trató de enfrentarse con los ídolos que se alzaban sobre la humanidad: el Estado-Rey, que absorbía todas las libertades, todas las actividades del hombre, tratando de someterlo desde la cuna a la tumba, tal como lo proclamaban todos los regímenes totalitarios, lo mismo que la Raza divinizada, monstruo pagano que el nacionalsocialismo de Adolfo Hitler quería imponer en Alemania. Sus grandes encíclicas contra la estatolatría fascista, *Non abbiamo bisogno*, y contra el racismo hitleriano, *Mit Brennender Sorge*, señalaron la reacción de la conciencia cristiana a las amenazas que pesaban sobre el hombre, en un instante en que la debilidad y pusilanimidad de los políticos parecían animar el dominio de las tiranías. Más allá de toda intención política estaban los principios cristianos que Pío XI quería salvar, defendiendo al mismo tiempo los que hacen verdadero al hombre, constituyéndose en promotor de un humanismo cristiano que aparecería cada vez más como la única ocasión de salvación para un mundo amenazado de muerte. También aquí se alcanzó una cima cuando, en 1937, dedicó al comunismo ateo la encíclica más sólidamente articulada, sin duda alguna, de su pontificado. *Divini Redemptoris*, análisis completo y penetrante de la filosofía marxista, del materialismo dialéctico y sus consecuencias: página doctrinal verdaderamente magistral escrita fuera de toda consideración política, pero tras la cual ya no volverían a ser posibles ninguna confusión, ningún acomodamiento táctico: condena sin apelación del sistema que en el siglo XX asume y resume todos los sueños de la humanidad rebelde, sus deseos de «matar a Dios».[1]

Sin embargo, no era suficiente condenar a los sistemas que trataban de echar por tierra la sociedad cristiana. En la *Nueva Edad Media*, que acababa de definir Nicolás Berdiaev, Pío XI —como el gran pensador ruso— sabía que para salvar a la sociedad del siglo XX de los peligros mortales a que estaba expuesta, había que reintegrarla al Cristianismo. En un sentido, totalmente diverso del de la Edad Media, rehacer una Cristiandad. Recristianizar las costumbres, las mentalidades, las instituciones, teniendo en cuenta situaciones de hecho creadas por la época, tal fue, pues, el segundo aspecto de su lucha por la fe. Porque ahí indicó un campo de acción que su sucesor trabajaría —después de él— en todo sentido, con insistencia y constancia ejemplares. Oponiéndose a esa forma de religión dicotómica que hemos visto,[2] que se limita a imponer el conformismo de una práctica —dejando fuera de su influencia lo

1. Ver nuestro cap. II del siguiente volumen.
2. Ver cap. I.

esencial de la existencia—, Pío XI, fiel a su concepción de la soberanía de Cristo, recordó a los hombres que la fe debe penetrar y ordenar todas las actividades de la vida, sean sociales o económicas, profesionales o familiares. Este pensamiento aparece una y otra vez en sus mensajes, cartas, encíclicas, en las consignas que regularmente hizo enviar a los participantes en los diversos Seminarios Sociales, e incluso en los documentos cuyo primer designio no parecía ser ése, como en otros cuyo objetivo fue expresamente recordar los elementos de la enseñanza cristiana acerca de algún punto especial. Dos textos revistieron particular importancia: *Divini illius magistri*, de 1929, sobre la educación, y *Casti connubii*, de 1930, sobre el matrimonio y la familia. Han pasado treinta años desde entonces y no ha habido que cambiar en ellos una jota.

Todo ese esfuerzo culminó, por supuesto, en el último aspecto que pueda considerarse en la obra de Pío XI, el propiamente espiritual. Cristo debe ante todo reinar en el corazón del hombre, para que su reino se establezca sobre la tierra. Un considerable número —¡más de doscientos!— de textos publicados por Pío XI, Papa político, Papa social, Papa de los grandes combates, no tuvo otro alcance que el sobrenatural —y no fueron esos documentos los que merecieron sus menores cuidados. Encíclicas como *Caritate Christi*, sobre el Sagrado Corazón, *Miserentissimus Redemptor*, sobre la reparación debida al Amor divino por los pecados de los hombres, *Ingravescentibus malis*, acerca del Rosario, o también otras dos, muy bellas, que dedicó al mensaje de San Francisco de Asís, revelan algunas de sus profundas intenciones, igual que el número —sorprendentemente alto— de las beatificaciones y canonizaciones (cuarenta las primeras, diecisiete las segundas) y la elección de las figuras ejemplares propuestas por él a la veneración de los fieles. Ni es de poco significado que el Papa de los anatemas fulminados contra todas las formas de materialismo haya sido un devoto de aquella joven maravillosa, modelo de todas las renuncias, a la que él elevó a los altares, Teresa del Niño Jesús, y también el hecho, cuya intención no puede comprenderse sino en el plano místico, en el orden de la Comunión de los Santos, de que constituyera a la joven carmelita, que nunca había salido de su clausura, patrona de las Misiones.

Los últimos años de Pío XI fueron entenebrecidos por las opacas y angustiosas nubes que cualquier hombre, por poco lúcido que fuera, vio insinuarse sobre el horizonte a partir de 1934. Desde ese momento y hasta el fin, a cuanto el Papa dijo se mezclaron sin cesar advertencias dolorosas. Ante el cataclismo que se preparaba, quería poner en guardia a los pueblos y gobernantes. A veces su voz se hacía vehemente; en varias ocasiones advirtió a los fautores de la guerra de la suerte que les reservaba la divina Providencia: el aniquilamiento. En toda ocasión su diplomacia se esforzó por hallar terrenos de acuerdo entre los bloques dispuestos a chocar, incluso en circunstancias como la de la expedición italiana a Etiopía, en la que su posición era particularmente escabrosa, y en la que, sin embargo, no vaciló en intervenir —de una manera que no siempre fue bien entendida— por temor a ver degenerar aquel conflicto local en una guerra europea. El mensaje de Navidad de 1936, pronunciado por el Papa ante la radio —desde el lecho en que le tenía clavado una enfermedad que estuvo a punto de ser mortal— fue como un supremo llamamiento a favor de la paz y, al mismo tiempo, de «esa justicia individual y colectiva sin la que no es posible ningún orden».

El 10 de febrero de 1939, después de muchos días de sufrimientos soportados con una calma y valor que impresionaron a todos, murió. Tenía ochenta y dos años. Igual que había ocurrido con Pío X, un pontificado se cerraba en el umbral de una guerra mundial; pero la que iba a estallar seis meses después de la muerte del gran Papa Ratti sería infinitamente más trágica, más grave en sus consecuencias, que la de 1914, que había hecho morir de tristeza al Papa Sarto. Iba a abrirse un capítulo totalmente nuevo en la historia del mundo, al propio tiempo, se iniciaba en la de la Igle-

sin el capítulo que desde entonces se escribe con sangre y lágrimas. Era mucho más profunda de lo que su autor pudiera suponer la frase que Benito Mussolini había pronunciado al día siguiente de los acuerdos de la *Conciliazione:* «Pío XI, el hombre del destino».

Grandeza y poder de Roma

La muerte de Pío XI ofreció ocasión de medir el prestigio que rodeaba a la persona del Papa y a la Sede romana. Fue considerada como un acontecimiento mundial, del que dio cuenta toda la prensa con comentarios que, incluso en los países de régimen totalitario, reconocieron el puesto considerable que había ocupado el desaparecido. Si se recuerda la casi total indiferencia que, sesenta años antes, había acogido la muerte de Pío IX, es difícil no quedar impresionado por el cambio.

La verdad es que nunca, durante los siglos, ha sido el Papado tan poderoso, tan respetado como en el instante en que Pío XI va a reposar en la cripta vaticana. Ni ha sido nunca la persona del Soberano Pontífice tan gloriosa, admirada y amada. Por la dignidad de sus vidas, de sus virtudes y, desde luego, de su santidad, los cuatro Papas que se han sucedido en esta época han adquirido derecho a la veneración de sus hijos: y no se les ha regateado. Antes de ser oficialmente elevado a los altares, Pío X es ya canonizado por la voz popular. Es al hombre a quien los fieles quieren en el Papa. Si es alcanzado por una enfermedad grave, el boletín de su estado de salud aparece en las primeras páginas de los periódicos del mundo entero. Se piensa en él, el Padre común, con sentimientos que desde luego nunca experimentaron los obispos de Luis XIV. Los Años Santos —como el proclamado en 1925 por Pío XI— atraen a Roma a cientos de miles de peregrinos. Apenas hay noche en que, en la plaza de San Pedro, no pueda verse a algunos fieles que contemplan —iluminada en la vasta fachada sombría del Palacio— la ventana del despacho en el que, hasta muy tarde, trabaja el hombre más solitario del mundo, sobre el que se ha posado el Espíritu de Dios. Ningún congreso científico o profesional reúne a gentes católicas sin que el Soberano Pontífice no sea requerido a enviar un mensaje, deseo al que contesta la mayoría de las veces, haciendo llegar consejos precisos e indicaciones sobre el camino que debe seguirse. En los Congresos Eucarísticos mundiales está representado por un Legado, que preside en su nombre y cuya presencia moviliza los protocolos oficiales; lo mismo ocurre en las grandes ceremonias que suponen un carácter universal. La legación del Cardenal Pacelli, Secretario de Estado de Pío XI, en el Congreso Eucarístico de Buenos Aires, la que se le encargó en Francia, en las fiestas en honor de Santa Teresa de Lisieux, alcanzan todo el aspecto de giras triunfales. En Nuestra Señora de París, cuando el Legado desciende de la sagrada cátedra tras haber pronunciado un resonante discurso sobre la «vocación cristiana de Francia», la muchedumbre apretujada de los fieles, rompiendo con todas las costumbres, grita: «¡Viva el Papa! ¡Viva Pío XI!»

Y sin embargo, el Papa no es más que el soberano de un Estado no mayor que el Bois de Boulogne, tan querido por los parisienses y que no es, en definitiva, más que una amalgama de palacios, iglesias y jardines. Pero ¿a quién se le hubiera ocurrido colocar al dueño de esos dominios irrisorios a la altura del príncipe de Liechtenstein y asimilar su gobierno a los de Andorra o San Marino? Si es libre y soberano en la ciudad del Vaticano, la verdadera ciudad que rige es la de las almas y porque durante los últimos sesenta años, sacando las consecuencias de la situación creada en 1870, ha comprendido poco a poco su papel como exclusivamente espiritual, ejerce tal ascendiente. Hay aquí un hecho muy singular, una especie de contradicción histórica: cuanto más se materializa el mundo, más parece crecer la única potencia exclusivamente espiritual que hay en él. En medio del caos que se generaliza, la Iglesia, que el Papa encarna a los ojos de la masa, aparece más y más como uno de los raros elementos de orden en el seno de ese ciclón que

crece: como uno de los pocos elementos de estabilidad y de esperanza. En el proceso de deshumanización que parece arrastrar irresistiblemente a la sociedad del siglo XX, el Papa es, cada vez más, el que recuerda los principios superiores, sin los que el hombre deja de ser hombre. ¡Cuántos, incluso entre los no creyentes, verán en los principios que él proclama la última oportunidad de salvación para toda la humanidad!

Este acrecentamiento de la potencia espi ritual no deja de traducirse en el plano político y diplomático. Una encíclica como *Mit Brennender Sorge* mina el edificio del Tercer Reich mucho más de lo que se imagina Hitler; al frenar en seco la política de «la mano tendida», *Divini Redemptoris* corta una maniobra comunista. Los gobiernos reconocen la importancia mundial de la Sede apostólica; había en Roma, en 1870, dos embajadores, diez ministros plenipotenciarios y tres encargados de negocios: en total, quince representantes diplomáticos; en 1939 hay, acreditados ante el Papa, treinta y ocho jefes de misión, de los que trece son embajadores, y veinticinco, ministros. Igualmente, en 1870, la representación pontificia en el mundo no suponía más que nueve nuncios o internuncios, un encargado de negocios y cinco delegados apostólicos, es decir, quince diplomáticos; en 1939 hay establecidas treinta y ocho nunciaturas, completadas por veintitrés delegaciones apostólicas.

Ese prestigio exterior va a la par con un refuerzo considerable de la autoridad del Papa sobre la Iglesia. La Infalibilidad pontificia en materia de dogma y de moral ya no es discutida por nadie que cuente algo. Ya no se habla de reanudar la sesión del Concilio Vaticano I, suspendido, pero no clausurado; Pío XI declara que ha pensado en ello, pero que espera «a que Dios le manifieste más claramente su voluntad».[1] Con sus Congregaciones romanas, reorganizadas y acrecentadas por Pío X y Benedicto XV, con un palacio que alberga la mayor parte de sus servicios, con un Santo Oficio igualmente reorganizado, con una Secretaría de Estado en la que los trabajos están ya perfectamente repartidos entre «asuntos ordinarios» y «asuntos extraordinarios», el Gobierno de la Iglesia se beneficia de una organización que muchos gobiernos civiles podrían envidiar. El episcopado está sujeto al pontífice como nunca lo estuvo: el Papa hace por sí solo los nombramientos de los titulares de las diócesis;[1] son obligatorias las visitas *ad limina*, lo mismo que el informe quinquenal acerca de la gestión episcopal. Otras tantas medidas que unen sólidamente a los prelados al Obispo de Roma. Las ordenes religiosas, congregaciones e institutos —que cuentan con un Cardenal protector, nombrado por el Papa— van adquiriendo cada vez más la costumbre de instalar en Roma sus casas generalicias. Las más grandes obras misioneras poseen también su sede en la Ciudad Eterna, como la Propagación de la Fe, nacida en Francia. El reforzamiento de la autoridad del pontífice es, en todos los terrenos, sensible por doquier: por supuesto, en el orden espiritual —ya lo hemos visto en el asunto del modernismo, en el que la condena pontificia fue seguida de una sumisión casi unánime—, pero también ocurre eso en materia de disciplina. Y no es un azar el que el nacimiento de la Acción Católica haya sido apoyado a fondo por Pío XI: al hacer de ese inmenso movimiento su propia criatura, los Papas actuarán más directamente sobre la masa de los fieles y podrán guiarla mejor, incluso aunque el gran público no lea las encíclicas más que con ojos negligentes.

Ese refuerzo de la autoridad pontificia en toda la Iglesia, ¿determina alguna reserva o resistencia? Tal vez algunos juzgan exagerada una «romanización», que se traduce lo mismo por la obligación impuesta a todos los sacerdotes de pronunciar el latín a la italiana que por la prohibición de llevar alzacuello; algunos países, incluso muy católicos, como Irlanda, son reacios a llevar la sotana —el *abito piano*— por la calle. Algunas oposiciones se señalan incluso

1. Ver D. R. *Vaticano II*, p. 60.

1. Excepto para los países concordatarios, en los que la Secretaría de Estado negocia con los gobiernos.

a la extensión del canto gregoriano. Más serias son las observaciones que hacen algunos acerca del peligro de una excesiva centralización, de una uniformidad que podría aminorar las fuerzas vivas de la Iglesia y hacerla menos flexible para adaptarse a las circunstancias; y que incluso corre el riesgo —tal vez— de apartar a las minorías. Observaciones a las que, por lo demás, no es insensible un Pío XI. Lo prueba su actitud, tan benévola, para con las iglesias orientales. Además, ¿qué suponen esas críticas mínimas ante el enorme acrecentamiento del prestigio y del poder de que se beneficia el sucesor de San Pedro? Todo lo que de más fuerte significa el vocablo *jefe* se aplica plenamente al Papa, jefe de la Iglesia. Tal vez, en veinte siglos de historia, no haya estado tan alta la Sede apostólica.

Pero ese reforzamiento de la fuerza pontificia no tendría sentido si no fuera el corolario y la consecuencia de una evolución aún más importante y significativa: la de la situación de la misma Iglesia.[1] ¿No ha visto también ella, durante estos cuatro pontificados, crecer enormemente su potencia y confirmarse sus posiciones? En sesenta años se ha liberado definitivamente de la tutela de los Estados, sabiendo al mismo tiempo restablecer entre ellos su presencia. Se ha instalado sobre bases doctrinales más sólidas, sin abandonar por ello las de la inteligencia, que sabe indispensables. Ha reforzado su organización interna; no ha cesado de extender su campo de acción, adaptándose a las dimensiones del mundo; ha adquirido mejor conciencia de los peligros que la amenazan y ha creado organismos capaces de luchar contra la irreligión creciente; y mientras, fiel a la que sigue siendo la más imperiosa de sus vocaciones, ha hecho surgir de su seno, para conducir a las almas hacia un bien que supera a todos los de la tierra, una cohorte de santidad tan abundante y fuerte como en las mejores épocas de su pasado. A toda esta múltiple empresa, cuyos resultados están aún ante nuestros ojos, han quedado asociados los cuatro hombres blancos del Vaticano, a los que Cristo ha constituido como guías de su Iglesia. Sus figuras nunca deberán ser perdidas de vista por quien quiera vivir, en todos los terrenos, ese combate por Dios que, bajo su dirección, ha entablado la Iglesia.

1. Ver final del capítulo VI del volumen siguiente.

III. LAS OPCIONES DE LEON XIII SOBRE EL PORVENIR

Descargas de pelotón de la Revolución

El jueves 24 de mayo de 1871, hacia las siete de la tarde, en la prisión parisiense de la Roquette, seis hombres eran sacados de sus celdas, llevados al extremo del segundo paseo de ronda, alineados contra el muro y fusilados. Entre ellos había un seglar, el presidente del Tribunal de Casación, Bonjean, y cinco sacerdotes: los jesuitas Clerc y Decoudray, el antiguo capellán militar Allard; el párroco de la Magdalena, Deguerry, y el Arzobispo de París, Monseñor Darboy. Todos dieron muestras de una firmeza sin desfallecimiento. Ante el pelotón de ejecución, el Arzobispo bendijo una vez más a los verdugos y a las víctimas. Fue necesaria una segunda descarga para hacer caer definitivamente el brazo del perdón.

Se había llegado al punto más alto de la «semana sangrienta», con la que terminaba la breve y trágica aventura de la *Commune* de París. Rociados de petróleo, las Tullerías, los palacios del Tribunal de Cuentas y otros monumentos, ardían. El Sena se deslizaba entre dos cortinas de fuego. Desde hacía cuatro días, las tropas del Gobierno, procedentes de Versalles, habían entrado en la capital por una brecha de las murallas en las que se había descuidado la vigilancia. Pero, en vez de barrer en veinticuatro horas todos los núcleos de la insurrección, los versalleses avanzaban lentamente, con una prudencia terrible, como si M. Thiers, ejecutando el plan que había aconsejado a Luis Felipe en 1848, dejara que se cometieran todos los excesos posibles para justificar una represión más dura. Así, se había concedido tiempo a los *communards* para vengarse de sus enemigos en aquellos inocentes a quienes habían cogido como rehenes.

La medida había sido decidida por el Comité insurreccional seis semanas antes, en respuesta a la ejecución de algunos de sus partidarios, capturados durante una escaramuza fracasada. El 5 de abril se firmaba un decreto por el que se estipulaba que por cada *communard* ejecutado, serían pasados por las armas tres amigos de los de Versalles. En previsión de lo cual, cientos de desgraciados fueron arrojados a las prisiones, mezclados gendarmes y paisanos, oficiales y magistrados y 120 sacerdotes. En vano se entablaron conversaciones para llegar al canje de prisioneros entre ambos bandos: las demoras —tal vez calculadas— de Thiers, no permitieron llegar a un acuerdo. El día del asalto de los versalleses, las prisiones de París rebosaban de rehenes. Las seis víctimas de la Roquette estaban entre ellos. El pretexto invocado para su ejecución fue que unos prisioneros *communards* habían sido fusilados, en la plaza de la Magdalena, según las órdenes del general Galiffet.

¿Correspondía la presencia de sacerdotes entre los rehenes a una intención precisa, o más bien figuraban en el grupo de las víctimas ofrecidas a las balas como presuntos partidarios del Gobierno? La cuestión es delicada. Fue planteada por uno de sus compañeros de cautividad a Monseñor Darboy, que dio esta respuesta: «No se nos mata porque yo sea *Monsieur* Darboy y usted *Monsieur* tal, sino porque yo soy Arzobispo de París y usted sacerdote; se nos inmola por nuestro carácter religioso; por lo tanto, nuestra muerte es un martirio.»[1] De hecho, la política religiosa de la *Commune*, como toda su acción, fue incoherente. Si bien es verdad que numerosas iglesias permanecieron abiertas y que la Cuaresma fue predicada con regularidad en Notre Dame, y que incluso se vio a uno de los jefes de la *Commune* conducir a sus hijos al catecismo, en conjunto la insurrección tuvo, ya en sus orígenes, un carácter antirreligioso que fue acentuándose a medida que el peligro creciente exasperaba la opinión.

Podría haberse creído que se volvía a los tiempos de la Convención. En los clubs —que pululaban— oíase a los oradores declarar que «el verdadero progreso humano no comenzaría hasta el día en que no quedara un sacerdote vivo ni una iglesia en pie». Muy pronto se proclamaron decretos que, primero, separaban la

1. Emile Ollivier, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, t. I, pp. 416-422. Sabido es que la causa de Monseñor Darboy está introducida en Roma.

Iglesia del Estado; después, ordenaban la requisa de templos, capillas y conventos para hacer almacenes o fábricas de municiones. Policía y guardia habían permitido, con indulgencia, que en demasiados lugares se desarrollara una «saturnal de impiedad»,[1] bien nutrida de saqueos y profanaciones de iglesias. En la plaza del Carrousel, el 29 de abril, se reunieron 10 000 francmasones, con el mandil puesto, para aclamar a la *Commune* y animarla a «aplastar a la infame» en el mejor estilo de Voltaire. Aún habían ocurrido otras cosas, y más decisivas; al abate Amodru, que manifestaba así su identidad: «sacerdote, vicario de Nuestra Señora de las Victorias», un escribano que sin duda recordaba a Fouquier-Tinville— respondió: «Ese es el delito.» [2]

Sin duda alguna, todo ese odio que de pronto levantaba cabeza no estaba exento de causas, ya que no de excusas. «La religión —observa el Cardenal Ferrata en sus *Memorias*— aparecía a los ojos de las masas como un instrumento de política, como el monopolio de la aristocracia y el feudo de los ricos del Antiguo Régimen.» Se pagaban los errores: el demasiado estrecho acuerdo entre el régimen del Imperio y el clero, la indiferencia de la mayoría de los católicos al doloroso problema social.[3] Y no había sido menos trágico el que, a la primera ocasión que se presentara, el pueblo de París, confundiendo a la Iglesia con aquellos a quienes consideraba responsables de sus desgracias, la emprendiera con el clero. Pues, en torno a las prisiones en que se hallaban los rehenes, los rugidos de la muchedumbre seguían reclamando la muerte de los curas, en tanto que las salvas de los versalleses aplastaban la insurrección, barrio por barrio. El 25 de mayo caían los dominicos de la Escuela de San Alberto de Arcueil, a los que, tras haberlos dejado escapar, se disparaba como a conejos por la avenida de Italia adelante. El día 26, diez sacerdotes —entre ellos tres jesuitas y dos picpuchinos— eran asesinados en la calle Haxo. El Padre Planchat, que había sido el apóstol de los obreros más pobres, caía también bajo las balas. En total, cincuenta y cuatro miembros del clero perecieron en el curso de aquellas trágicas jornadas. Y la última imagen que la historia registra de aquel drama atroz es la de Nuestra Señora de París, entregada a las llamas y preservada de la ruina como por un milagro.

Tal fue, en el umbral de un nuevo capítulo de la historia, abierto con el término de la guerra franco-prusiana, el primer acontecimiento con que se enfrentaba la Iglesia. A su luz sangrienta aparecía una verdad que veinticinco años largos de calma burguesa habían hecho perder de vista a los católicos: que la Era de las Revoluciones no se había cerrado, que las encarnizadas furias «laicas», empeñadas desde hacía casi un siglo en derribar a la Iglesia, seguían intactas y peligrosas. Y de hecho, durante setenta años, a veces con violencia igual a la de la *Commune*, a veces bajo apariencias más contenidas, se vería a esas fuerzas en plena actividad, hasta nuestros días.

El fin de una grandeza

Los últimos años del pontificado de Pío IX ofrecieron a esas fuerzas enemigas circunstancias singularmente favorables a sus asaltos. El octogenario Papa parecía cansado, tanto en el aspecto moral como en el físico. Desde que, el 20 de septiembre de 1870, el cañón de los «piamonteses» abriera una brecha en las murallas de la Ciudad, el Papa tenía el sentimiento de que toda su obra había fracasado. Parecíale que la ocupación de Roma coronaba la victoria del adversario, de aquel monstruo de cien caras al que en tantas ocasiones había combatido. Era el mundo moderno, el mundo ateo, el que había entrado en la Ciudad Eterna con los soldados de Víctor Manuel, al que había denunciado en el *Syllabus* y en la *Quanta Cura*, el mundo de Renan y de los impíos socialistas, el mundo de la gran traición. Ence-

1. Frase del Padre Lecanuet.
2. Fabre, obra citada en las notas bibliográficas.
3. Ver, más adelante, cap. IV.

rrado en aquel palacio del Vaticano, del que había querido hacer su prisión, desechando con desprecio la oferta de acomodamiento que le proponía la *Ley de garantías*, no cesó de insistir en la amargura del ultraje que habían sufrido no sólo su persona y sus derechos, sino —según el Papa creía— la misma Iglesia de Cristo y su mensaje. Nada le consolaba, ni siquiera las emocionantes señales de veneración que multiplicaban las innumerables peregrinaciones cuyas piadosas oleadas venían a desbordarse ante él.

De su pasada energía le quedaba una alacridad de espíritu, una prontitud de respuesta que con frecuencia le hacía hallar las palabras necesarias para denunciar a los Atilas y Gensericos, a los nuevos bárbaros instalados sobre las ruinas de la fiel Europa. Pero ¿de qué servían esos anatemas? Cada vez más convencido de que no hallaría más ayuda que la del Cielo, rogaba sin cesar y con toda su alma a la Virgen,[1] ofrecía a Dios con sublime firmeza los sufrimientos físicos que le infligían sus muchos años; no oponía a cuanto le amenazaba más que negativas: nunca un contraataque calculado, ni un argumento positivo. Una voluntad de reacción a ultranza parecía ser la única en guiar sus decisiones, sin perdonar siquiera a los más fieles amigos, en cuanto ellos se alejaban de esa línea de conducta, como el Padre Curci, fundador de la célebre revista jesuítica *La Civiltà Cattolica*, o el canónigo Audisio, maestro de la Sapiencia. A su lado, el Cardenal Bilio, su mejor amigo, compartía sus puntos de vista. La política pontificia parecía resumirse toda ella en un *non possumus* cargado de nostalgia. Era bien poco para enfrentarse con las cóleras que Pío IX, en los tiempos de su grandeza, había suscitado.

Porque no hay que olvidar que, en el combate que la Iglesia llevaba adelante hacía tiempo, el pontificado que ahora terminaba tan tristemente había alcanzado una época de victoria. Y los adversarios lo sabían. Las grandes condenas doctrinales de *Quanta Cura* y del *Syllabus* habían demostrado que no había conciliación posible entre el Cristianismo y los principios sobre los que se trataba de edificar una sociedad sin Dios; los diversos mantenedores del humanismo ateo habían acusado el golpe y sus indignadas protestas ante las amonestaciones pontificias eran otras tantas confesiones. Más tarde, en 1870, otra realización de Pío IX, la proclamación del dogma de la Infalibilidad pontificia, había completado su obra y suscitado igualmente los peores furores. ¿No daba el Vicario de Cristo, al reforzar su autoridad, nuevas oportunidades a la Iglesia? Más aún: los principios en que él se apoyaba ¿no eran diametralmente opuestos a los de sus adversarios? «Si una comunidad —escribía uno de ellos— acabara de formarse según los principios que la Iglesia católica ha establecido como dogmas desde el Concilio Vaticano I, estimaríamos sin duda alguna que el Estado debería considerar un deber el suprimirla, aniquilarla y aplastarla por la fuerza.»[1] Efectivamente, ya no había más equívocos. Lejos de haber fracasado en su tarea, Pío IX había hecho a la Iglesia más consciente de los peligros que corría, mejor armada para defenderse. Que el adversario reaccionara, entraba dentro de lo previsto.

Hasta tal punto que los ocho últimos años del gran pontificado fueron señalados por numerosas manifestaciones de ese odio, la más dolorosa de las cuales serían las descargas de fusilería de la *Commune*. Justificada estaba la angustia del viejo pontífice declinante.[2]

«Kulturkampf»

El autor de las frases que acabamos de leer acerca del deber de los Estados ateos de oponerse al dogma de la Infalibilidad ponti-

1. Por entonces, en 1875, fue construida por orden suya, en los jardines del Vaticano, la reproducción de la gruta de Lourdes que todavía existe allí. (Fue ofrecida por los católicos franceses.)

1. Rovan, obra citada en las notas bibliográficas.

2. Acerca del final del pontificado de Pío IX, ver en el t. X, fin del cap. V, dedicado a él.

ficia y a sus consecuencias era el profesor Friedberg, gran personaje en el ministerio de Cultos prusiano. Efectivamente, en Alemania estalló el conflicto antes que en otros sitios, poniendo ante todo en tela de juicio la existencia misma de la Iglesia y su deber de realizar su misión. Significativo es el nombre con que se haría célebre esa campaña: *Kulturkampf*, «combate por la cultura». Para quienes iban a entablar esa batalla, se trataba desde luego de dos concepciones de civilización: la verdadera, la del porvenir, inspirada a la vez en temas de la revolución protestante y del libre-pensamiento, y cuyo prototipo sería el germanismo, y la otra, la retrógrada, la del pasado oscurantista y tiránico. Ahí estaba la causa de que unieran sus esfuerzos para llevar a cabo el ataque los filósofos ateos, los exegetas racionalistas, a lo David Strauss, los políticos liberales, los fautores de la preeminencia prusiana y los francmasones. En un diario de las logias, el filósofo Von Hartmann destacaba en claros términos el sentido de la batalla: «Se trata de la lucha decisiva y desesperada de la idea cristiana antes de su desaparición definitiva de la escena de la historia, de la lucha a muerte que sostiene contra ella la civilización moderna por la defensa de las grandes conquistas de nuestro siglo.»

¿Por qué Bismarck, político prudente y hábil, se lanzó —cuando aún estaban frescas las tumbas de la campaña de Francia— a una aventura en la que se arriesgaba la unidad moral de Alemania? La más profunda de sus razones fue, por extraño que pueda parecer, el temor de ver al Papa, convertido en dueño «más absoluto que ningún monarca del mundo», pretender gobernar las sociedades civiles. El jurista Bluntschli, uno de sus consejeros, había escrito: «Esa proclamación de la Infalibilidad es también la proclamación del dominio del mundo por el Papa.» ¡El Canciller temía ver alzarse ante él el espectro de la teocracia! Pero pudieron impulsarle también otros temores, más inmediatos. No ignoraba que muchos católicos, por patriotas que fuesen y partidarios de la unidad de Alemania, hubieran preferido que ésta se realizara a la sombra de Austria. Monseñor Von Ketteler, el célebre Arzobispo de Maguncia, no lo había ocultado, llegando a decir públicamente que Sedán, victoria prusiana, era una derrota alemana. Los católicos, además, se habían constituido, hacía una decena de años, en un partido, el *Zentrum*, dirigido por tres jefes vigorosos: Windthorst, Savigny y Mallinckrodt; no contaba más que con unos sesenta diputados en el Reichstag y en el Landstag prusiano, pero estaba sólidamente organizado en Renania, beneficiándose de la antipatía que los alemanes del Sur sienten tradicionalmente por los prusianos; reunía en torno a sí a los disidentes de todas clases, a los del antiguo reino de Hannover, a los de Polonia y, mañana, a los de Alsacia y Lorena. Si se añade que Bismarck, conservador resuelto, desaprobaba las tendencias sociales que se iban desarrollando en el catolicismo alemán,[1] y que, en el terreno internacional, quería impedir que Italia se acercara a Francia —lo que necesariamente le llevaba a plantear sus querellas con el Papa— se ve que las razones que tenía el Canciller para emprender la *Kulturkampf* eran numerosas, sin hablar de aquellas otras, más secretas, que tenía —como protestante sincero, casado con una luterana ferviente— para detestar al catolicismo y su jefe.

El conflicto empezó en el mes de diciembre de 1870, cuando el gobierno prusiano, seguido por algunos otros, pretendió prohibir a los sacerdotes que publicaran desde el púlpito las decisiones del Concilio Vaticano I, pero, como pudo leerse en la prensa, la prohibición se quedó en letra muerta. El asunto de los «Viejos Católicos» prendió «fuego en las sacristías». Recuérdese [2] que después de la proclamación del dogma de la Infalibilidad pontificia, uno de los más vigorosos opositores, el teólogo muniqués Döllinger, se negó a someterse y acusó a Pío IX de haber creado una «nueva Iglesia». Yendo aún más lejos que él, unos pequeños grupos constituyeron otra Iglesia que pretendía ser la única fiel a la verdadera tradi-

1. Ver t. X, cap. VI.
2. Ver t. XI, cap. V.

ción. De hecho, el movimiento llamado de los «Viejos Católicos» no alcanzó gran amplitud, ni siquiera cuando tuvo su Obispo, Reinkens, al que consagró un obispo jansenista de Holanda. Pero Bismarck, para disgustar a Roma, los apoyó lo mejor que pudo. Habiendo prohibido los obispos que los «Viejos Católicos» enseñaran teología en las Universidades, el gobierno prusiano intervino en el asunto y se puso de parte de los excomulgados. Roma protestó y siguióse la ruptura de relaciones.

La llegada al ministerio de Cultos del doctor Falk, en enero de 1872, señaló el comienzo de la «guerra». Hizo votar, tanto para Prusia como para el resto del Reich, leyes claramente anticatólicas; una de ellas amenazó con sanciones penales a todo sacerdote que, desde el púlpito, «hubiera puesto en peligro el orden público»; otra prohibía el ejercicio de la enseñanza a los miembros de las congregaciones religiosas; se presentó un proyecto de ley para expulsar de Alemania a los jesuitas y a todas las órdenes religiosas emparentadas con ellos. «¡El Imperio está en estado de guerra con Roma, como en los tiempos de las luchas del Sacerdocio y el Imperio!» —exclamó el diputado pomeranio Wagener—. «¡Pero nosotros no iremos a Canossa!» —contestó Bismarck—; e inmediatamente se creó un Comité para elevar una estela de granito en la que se grabaría esa frase imperecedera.

Los católicos recogieron el desafío. Contaban con un jefe de gran clase. *Luis Windthorst* (1812-1891). De origen sajón, desde 1848, diputado en el parlamento de Hannover y más tarde ministro de ese reino, aquel pequeño hombre deforme, de enorme cráneo y ojos negros y penetrantes, de boca tan grande que la menor sonrisa parecía dividirle la cara en dos, verdadero personaje a lo Callot, parecía débil al lado del blanco coracero Bismarck. De hecho, la «Pequeña Excelencia», convertido después de la guerra en verdadero jefe del Centro, iba a mantenerse tan bien ante la «Gran Excelencia» que, en fin de cuentas, acabaría haciéndole morder el polvo. A las iniciativas legislativas del Canciller respondió Windthorst cada vez con discursos sazonados de palabras y agudezas que ponían de su parte a los burlones, y era tan hábil en hallar las junturas de la coraza que más de una vez Bismarck, al contestarle, perdió el dominio de sí mismo y se dejó llevar por furores bastante grotescos.

La crisis más aguda comenzó en 1873. Duró tres años. Cada año, en el mes de mayo, se disparaba una nueva salva legislativa contra los católicos: de ahí procedió el nombre de *Leyes de mayo,* que en adelante conservarían esas armas de la persecución. Ya en mayo de 1872 apuntaban más lejos: a sustraer a todo el clero a las influencias romanas y a impregnarlo de buenas convicciones. Supresión de los seminarios menores, obligación, para los futuros sacerdotes, de seguir los cursos de los institutos oficiales durante seis semestres, de estudiar la teología en las Universidades y sufrir un examen de cultura germánica. Al mismo tiempo, los obispos recibían la orden de presentar a todos los candidatos a una función sacerdotal al «Oberpraesident»», el prefecto de la provincia, que tenía la facultad de apartarlos de dicha función por razones de «hostilidad contra el Estado». En fin, todo sacerdote recibió el derecho de apelar ante un tribunal del Estado de las penas disciplinarias infligidas por su Obispo. Las *Leyes de mayo* de 1874 se ocuparon sobre todo del estado civil, que fue laicizado; el matrimonio civil era considerado único legal. Pero no se olvidó —puesto que aumentaba la resistencia de los sacerdotes a las leyes del año anterior— el votar una ley nueva que castigaba con la expulsión y pérdida de la nacionalidad alemana a los sacerdotes refractarios. Las *Leyes de mayo* de 1875, por último, expulsaban a todas las congregaciones, excepto a las que se ocupaban de los enfermos, y atribuían la gestión de los bienes de la Iglesia a un consejo de seglares. Con semejante arsenal, Bismarck se creyó preparado para romper «la vasta organización constituida por el Vaticano en Alemania».

Pero a los golpes sucedían las réplicas. Una tras otra, las *Leyes de mayo* eran declaradas inadmisibles por los obispos y condenadas por el Vaticano. Antes que verlas aplicadas en sus diócesis, los obispos prefirieron ser arrastra-

dos ante los tribunales y correr el riesgo de la prisión o el exilio. El Arzobispo de Posen, Monseñor Ledochowsky, fue de hecho arrestado y después expulsado de Alemania; refugiado en Roma, fue inmediatamente creado Cardenal por Pío IX. El de Paderborn fue encarcelado, lo mismo que el de Münster. El de Colonia, Monseñor Melchers, huyó poco antes de ser detenido por los esbirros del Canciller. De doce obispos, seis quedaron depuestos según la ley; cuatrocientas parroquias fueron privadas de sus párrocos; en vano buscaba el Gobierno quebrantar a los «Viejos Católicos». Una encíclica, en 1875, animó a los fieles a la lucha.

Aunque algunos gobiernos, especialmente los de Baviera, Hesse y Baden, hubieran seguido el movimiento, los Estados del Sur daban muestras cada vez mayores de repugnancia. Por todas partes se hablaba de una «Iglesia del desierto» que se iba organizando. Los *Katholikentag,* fundados modestamente en 1848, tomaban el aspecto de manifestaciones en masa contra la persecución. Ocurrió incluso un atentado contra el Canciller, cuando éste paseaba en calesa por las avenidas de Bad Kissingen, lo que permitió a las autoridades reforzar la represión, pero no redundó en bien de los asuntos gubernamentales. Por doquier repetíanse frases de Pío IX sobre la «boa destructora», el «gran brujo», el «Satanás con casco». Cada día resultaba más evidente que Bismarck no llegaría a agotar la resistencia de los católicos. ¿Acaso él mismo podía dudarlo en 1877? En las elecciones que tuvieron lugar aquel año, el partido del Centro ganó numerosos puestos no sólo en la asamblea del Reich, sino en la de Prusia. ¿Perfilábase en el horizonte la sombra del castillo toscano? ¿Acabaría el Canciller por seguir las huellas de Enrique IV y acudiría a pedir perdón a Pío IX, convertido en un nuevo Gregorio VII?

Entretanto, sus embajadores habían actuado ante todas las cancillerías proponiendo a los gobiernos que se pusieran de acuerdo con respecto a una próxima vacante de la Sede de San Pedro, a fin de colocar en ella a un Papa más acomodaticio, o bien sugiriendo la convocatoria de un nuevo Concilio que anulara la obra del Concilio Vaticano I. Tales propuestas hallaban complaciente acogida: grande era el prestigio del invencible Canciller... De esta manera pudo verse, en los siete últimos años de Pío IX, cómo una media docena de Estados seguían los pasos de Bismarck: ¡incluso Francia, su enemiga de la víspera! De asunto estrictamente alemán, que oponía al partido católico el Estado prusiano centralizador, la *Kulturkampf* se transformaba en conflicto de ideas, en el que podían quedar implicados todos los pueblos, todos los gobiernos.

Asaltos y rupturas

Italia era, evidentemente, la primera potencia tentada de unirse al campo de los «combatientes de la civilización». Tras la caída de Roma y el hundimiento del poder temporal, Pío IX se había refugiado en una actitud de negativa orgullosa y dolorosa. El 15 de mayo de 1871, el Papa había declarado «que no admitía ni admitiría nunca» las inmunidades e indemnizaciones que «el gobierno subalpino» le había ofrecido mediante la *Ley de garantías:* reconocimiento de su soberanía, afirmación de sus derechos sobre el Vaticano, Letrán y Castelgandolfo, compromiso de respetar la libertad de sus relaciones con todos los obispos, pago de una renta anual...[1] Todo ello le había parecido miserable: el Papa consumaba la ruptura con la Italia nueva y excomulgaba a los expoliadores.

Los adversarios de la Iglesia tuvieron una excelente ocasión para lanzar sus asaltos. Un viento de anticlericalismo atravesó Italia. Todo lo que allí quedaba de los restos de gibelinismo, de jansenismo, de jacobinismo, entró en juego, reunido en torno a la Francmasonería. Incluso antes de que el Parlamento hubiera votado una ley contra las congregaciones, el Colegio Romano había sido arrebatado a los jesuitas y ocho grandes conventos eran «amortizados», es decir, expropiados; en 1873 se con-

1. Ver t. X de la presente obra, cap. V.

taban en Roma más de setenta casas religiosas cuyas comunidades habían sido dispersadas. En 1877 se llegó a proponer un proyecto de ley, calcado sobre las *Leyes de mayo* alemanas, que preveía persecuciones contra los sacerdotes que «ofendieran a las instituciones del Estado». Por el contrario, se concedió a los protestantes el derecho a edificar templos en la Ciudad Eterna; se llegó incluso a animar al pequeño e irrisorio movimiento «Viejos Católicos», que se había formado en Nápoles y Girgenti, lo mismo que a la «Sociedad emancipadora del clero», que reclamaba la elección de los párrocos por los fieles, como bajo la Revolución francesa. Pío IX protestaba contra todas esas iniciativas sin descanso, pero en vano.

Al mismo tiempo, so pretexto de que el conde de Chambord, pretendiente al trono de Francia, cuyo retorno muchos creían próximo, había dicho que restablecería al Papa en sus derechos, Víctor Manuel se acercó más a Alemania. Envió a unos mensajeros secretos que entraran en contacto con Bismarck y más tarde recibió en Roma, con una amistad ostentosa, al príncipe heredero Federico Carlos. «¿No estamos detrás de vosotros?» —declaraba éste—. «Si Italia fuera atacada por Francia, Alemania acudiría inmediatamente en su ayuda.» Estaba puesta la primera piedra de la Triple Alianza.

¿Qué actitud podían adoptar los católicos ante semejante ofensiva? ¿Iban a entablar, como los de Alemania, la campaña en el ámbito parlamentario? Pío IX no se lo permitió. Fiel a su principio de ignorar radicalmente a la monarquía expoliadora, hizo que la Sagrada Penitenciaría respondiera a los fieles que preguntaban qué debían hacer en las elecciones, que «no convenía» participar en ellas. La fórmula *non expedit* impuso, por lo tanto, a los católicos una regla de conducta: no debían votar en las elecciones políticas, a fin de subrayar debidamente la ilegitimidad del régimen; y, de hecho, en los escrutinios de 1871, más de la mitad de la población italiana se abstuvo de votar. Por el contrario, se les aconsejaba actuar en el plano local, comunal sobre todo, para mantener en las propias manos la opinión pública. Durante más de medio siglo, el *non expedit* seguiría siendo la regla —al menos en principio— que encerrara a los católicos en una oposición enojada a cuanto hiciera el gobierno de su país. Pero esa negativa categórica a participar oficialmente en la política tuvo un resultado excelente. Para poder actuar, los católicos se organizaron. Lo que no podían decir en alta voz en la Tribuna de las Cámaras lo gritarían en otras partes. Así, a imitación de lo que los católicos belgas habían celebrado en Malinas, un joven publicista, Carlo Cazzani, lanzó, en 1871, la idea de celebrar unos *Congresos católicos* que, de hecho, se celebraron en Venecia, en 1874; en Florencia, en 1875; en Bolonia, en 1876. Pío IX los aprobó calurosamente, pero provocaron contramaniobras de la izquierda. Ahí estuvo el inicio de aquella *Obra de los Congresos,* alcázar de la resistencia italiana católica, que iba a representar en el pontificado siguiente un papel de primera línea.

En vísperas de la muerte de Pío IX la situación en Italia estaba especialmente tensa. El gobierno Minghetti, conservador ilustrado, había sido reemplazado por el cínico Depretis. Sin duda, al saber que su adversario, el Rey Víctor Manuel, se hallaba en agonía, el Papa —que siempre había conservado por él cierta ternura— no quiso que el decreto de excomunión lo nombrara personalmente; y hasta llegó a mantener con él secreta correspondencia por mediación de Dom Bosco; después envió al Sacristán de San Pedro para que le llevara la Suprema absolución: gesto caritativo y hábil a la vez, puesto que obligó a Crispi, como ministro, a decir que «su soberano había muerto fortalecido por los sacramentos de la Iglesia». Pero no por ello dejó de parecer total la oposición entre ambos poderes, y no se adivinaba cómo el Vaticano y el Quirinal podrían dejar de mirarse, por encima de Roma, como enemigos.

No fue Italia el único país católico cuyo gobierno se volvió contra la Iglesia: Austria, la muy católica Austria, hizo lo mismo. El gobierno de Francisco José se hallaba en situación delicada con Roma desde 1869, a propósito de una ley escolar que había sometido al control oficial las escuelas católicas, incluidos

los seminarios menores. La proclamación de la Infalibilidad pontificia agravó el conflicto. El Canciller Von Beust, amigo de Bismarck, compartía los puntos de vista de su colega prusiano acerca del peligro papista. En pleno Concilio Vaticano I el emperador había protestado violentamente contra el futuro dogma y felicitado a los obispos austríacos que se oponían a él. Promulgado el dogma, el gobierno de Viena no se limitó a prohibir su lectura en los púlpitos, sino que declaró que el Soberano Pontífice, tal como lo definía el Concilio, no era ya el que había firmado el concordato de 1855, y que, en consecuencia, aquel documento había caducado, a su manera de ver. Esa fue la señal de una pequeña guerra en la que el Emperador-Rey católico, antaño campeón de todas las luchas contra la herejía, volvió a tomar las enmohecidas armas del josefismo y se convirtió en perseguidor de la Iglesia. Fue animado el movimiento «viejos católicos», hasta el punto que se pretendió concederle lugares de culto. Se trató de suprimir dos obispados en Dalmacia, so pretexto de reorganizar la administración eclesiástica. Todas las Universidades fueron secularizadas. Una serie de leyes, llamadas «leyes confesionales», imitación de las *Leyes de mayo*, renovaron hasta el fondo la legislación civil para suprimir en ella las influencias religiosas. En Bohemia la policía llegó a dejar quemar al Papa en efigie. Y entretanto, reconociendo oficialmente al gobierno de la nueva Italia, Francisco José acreditaba ante Víctor Manuel un embajador, al que encargaba remitir al Quirinal un suntuoso presente —tan rico como inesperado— a fin de subrayar debidamente que estaba de todo corazón con él.

Sin embargo, en los casos de Italia y Austria podía pensarse que tomaban posiciones contra la Iglesia obedeciendo a imperativos de las circunstancias y —puesto que se alineaban con Alemania— a motivos diplomáticos. Pero en Suiza la explosión de anticlericalismo fue, en cierto sentido, más grave y en ella pudo verse actuar el viejo odio de los reformados contra los papistas, atizado por el de los radicales francmasones. Una verdadera «pequeña *Kulturkampf*» se desarrolló en numerosos cantones, con una violencia digna de la operación bismarckiana.

Todo comenzó en la diócesis de Basilea, que se extendía a doce de los cantones helvéticos. En siete de ellos se manifestó una corriente contra el dogma de la Infalibilidad pontificia; los radicales locales se aprovecharon de ello para minar el *Vorort* o «conferencia diocesana», que, según los términos del concordato, participaba en la administración de la Iglesia. El Obispo, Monseñor Lachat, fue conminado a prohibir la promulgación del dogma; después, como no hacía caso alguno de semejante ultimátum y suspendía *a divinis* a dos sacerdotes anti-infalibilistas, fue destituido y expulsado de su residencia de Soleure. Ni el Consejo federal ni las Cámaras acogieron sus recursos.

Se organizó la resistencia católica. Fue especialmente fuerte en el Jura bernés, donde, invitados a cesar en toda clase de relaciones con Monseñor Lachat, los sacerdotes replicaron con una solemne protesta, en tanto que las ciudades conferían la ciudadanía de honor al Obispo proscrito. Los gobernantes de Berna prohibieron entonces todo ejercicio de su ministerio a los firmantes de la protesta; el Tribunal al que se apeló ordenó que los más comprometidos fueran expulsados de sus parroquias. Se votó una ley que confiaba en adelante la elección de los párrocos a las autoridades civiles y su primera aplicación sirvió para suprimir las tres cuartas partes de las parroquias. El furor popular estalló de tal manera que el gobierno bernés tuvo que hacer ocupar militarmente el Jura; y se vio, como en los tiempos del Terror en Francia, al clero ejercer clandestinamente su ministerio, celebrar la misa en las granjas, en tanto que permanecían vacías las iglesias, en las que se había instalado a sacerdotes franceses o belgas, más acomodaticios. La situación se hizo tan grave que el Gobierno federal intervino en el asunto para tratar de ponerle fin.

En Ginebra fue más violento aún el asalto

llevado a cabo contra el catolicismo. ¿No se había distinguido ya la ciudad de Calvino, en 1848, por el modo en que había tratado a Monseñor Marilley, que había sido encarcelado durante ocho años?[1] El clima seguía siendo malo; y se agravó aún más cuando entró en escena un hombre joven, emprendedor, al que Pío IX nombró Obispo auxiliar de Monseñor Marilley, con residencia en Ginebra, Monseñor *Gaspard Mermillod* (1824-1892). Sacerdote lleno de celo, al que los ginebrinos habían visto —como párroco de Notre Dame— ganarse el amor de los humildes, orador admirable, pensador profundo, al que hallaremos en la vanguardia del movimiento social católico,[2] era también un realizador infatigable, que edificaba iglesias, fundaba el diario *Courrier de Genève*, abría escuelas y recorría toda Europa para reunir fondos. Por Ginebra se difundió el rumor de que al conferirle el episcopado, Pío IX le había dicho: «Es usted quien convertirá a la Roma protestante.» La poderosa personalidad de Monseñor Mermillod cristalizó los odios calvinistas y francmasones; el presidente cantonal Carteret, antipapista resuelto, aprovechó la primera ocasión para dar un golpe.

Habiendo nombrado Monseñor Mermillod a un párroco rural, las autoridades ginebrinas le hicieron saber que se negaban a reconocer su elección, puesto que el único Obispo con autoridad ante ellos era Monseñor Marilley y no el auxiliar. Contestó éste que el Papa le había confiado expresamente Ginebra, parte de la diócesis de Monseñor Marilley, a lo que se le replicó que tendría que renunciar a toda función episcopal, en tanto que un decreto del Consejo prohibía a los sacerdotes toda clase de relaciones jerárquicas con él (agosto de 1872). La respuesta de Monseñor Mermillod no careció ni de humor ni de ánimo: sugirió a Roma que se le nombrara Vicario apostólico, como si se encontrara en lugar de misiones, entre los pieles rojas o los cafres (enero de 1873). El presidente Carteret le reiteró entonces la orden de cesar en toda clase de funciones y, ante su negativa, lo expulsó, aunque, nacido en Carouge, fuera un auténtico ciudadano ginebrino. Instalado en territorio francés, en Ferney, como antaño Voltaire, Monseñor Mermillod no dejó de regentar su diócesis, recibiendo cotidianamente a cientos de fieles que pasaban la frontera burlando a los gendarmes de Carteret.

1. Ver t. X de la presente obra, cap. V.
2. Ver, más adelante, cap. IV, p. 126.

Era la guerra abierta. El Gran Consejo de Ginebra se apresuró a votar, a la manera del Parlamento alemán, una «ley de reorganización de la Iglesia católica», por cuyos términos, como en la Constitución Civil del Clero, los párrocos eran elegidos por los feligreses, la creación y supresión de parroquias dependía únicamente de las autoridades cantonales y los documentos del Papa o de los obispos no serían publicados sino con el *placet* oficial. Era pretender crear una «Iglesia católica nacional...» El único resultado fue provocar una agitación tal que hubo que encarcelar o desterrar a unos treinta sacerdotes.

Para reemplazarlos, Carteret tuvo la idea de llamar a los «Viejos Católicos», cuyo movimiento tenía ciertos puntos de apoyo en algunos cantones suizos y al que acababa de unirse el célebre Padre Jacinto Loison, antiguo conferenciante de Nuestra Señora de París, ex carmelita, casado y anti-infalibilista vehemente.[1] La tentativa fue llevada adelante, hasta el nombramiento de un obispo «viejo católico», cierto E. Herzog, que fue a hacerse consagrar en Alemania por el «obispo» Reinkens. Y Ginebra dio edificios a esta nueva Iglesia, arrebatándolos a los católicos (1876).

De hecho, esa tentativa no tenía posibilidad de éxito. Los católicos resistieron con todas sus fuerzas. La cizaña germinó muy pronto entre los «Viejos Católicos» y, tras haber jugado a representar su papel de párroco durante tres años, Jacinto Loison abandonó la «Iglesia católica liberal», declarando que no era ni liberal ni católica. El gobierno cantonal aparecía cada vez más embarazado.

1. Ver t. X de la presente obra, cap. V.

Así, pues, esa *Kulturkampf* suiza no había concluido en 1878. Había tenido dos consecuencias. Una buena: el desarrollo del *Piusverein*, la liga de acción de los católicos, animada por el fogoso canónigo Schorderet. La otra, desagradable: la introducción en la Constitución federal, votada en 1874, de artículos de excepción contra las congregaciones —incluso las Hermanas de la Caridad y las Hermanitas de los Pobres...— y contra la instalación en Suiza de ningún convento nuevo. Por esto, la «pequeña *Kulturkampf* dejaría una huella duradera en la vida de los cantones.

Sin alcanzar la apariencia de una campaña tan sistemática, la lucha contra la Iglesia arreció en ese mismo tiempo en otros lugares. En España la ocasión fue dada por las sacudidas políticas que padeció el reino. Después de la Revolución de 1868, que había derribado a Isabel II,[1] las Cortes votaron una ley que proclamaba la libertad de cultos —era la primera de ese género en España—, establecía el matrimonio civil y tomaba otras diversas medidas, que el clero acogió muy mal. Arrestos de sacerdotes, suspensiones de subsidios, habían resultado de todo ello. Tras haber buscado en vano un soberano en la familia Hohenzollern,[2] los españoles llamaron al segundo hijo del Rey de Italia, Amadeo I, que se dejó dominar muy pronto por un reducido grupo de liberales ateos, entre los cuales estaba el ministro Martos. Se tomaron medidas hostiles a la Iglesia: prohibición de publicar las encíclicas sin el *placet* real, obligación del matrimonio civil, revisión de los estipendios eclesiásticos. La abdicación del príncipe italiano, a los dos años de reinado, y el advenimiento de una República fuertemente orientada hacia la izquierda (1873) agravaron la situación. En las Cortes, católicos y demócratas volterianos chocaron con violencia. Y fue peor cuando la República se vino abajo. Habiendo estallado la guerra civil entre los partidarios de don Carlos, heredero considerado legítimo, y los fieles al hijo de Isabel, la persecución religiosa siguió adelante. En Barcelona, en Valladolid, en Madrid, los sacerdotes fueron molestados, insultados, detenidos; en Andalucía ardieron conventos. La Restauración de 1876 y la subida al trono de Alfonso XII permitieron la vuelta a la calma. Con mucha inteligencia el joven Rey, olvidando sus rencores contra un clero que había sido casi en su totalidad carlista, escuchó la voz de los católicos más razonables que, abandonando el partido de don Carlos, se unieron a él. Hizo que se devolviera al clero lo que la República le había arrebatado; se abrieron de nuevo las escuelas católicas y se restablecieron las relaciones diplomáticas con Roma. La Constitución de 1876, aunque reconociera «la existencia de cultos no católicos» proclamó al catolicismo religión oficial de España.

Pero la paz religiosa no era muy sólida: seguía activa una oposición de izquierdas, muy hostil a la Iglesia, que sólo esperaba una ocasión para hacer votar leyes que restablecieran el *placet* gubernamental para la publicación de documentos pontificios, que obligaran a los sacerdotes a hacer el servicio militar y dispensara a las instituciones de llevar a sus alumnos a misa. La tensión entre católicos intransigentes y liberales más o menos francmasones estaba lejos de haber desaparecido.

«¡El clericalismo: he ahí el enemigo!»

Esa tensión crecía de día en día en Francia, en aquella Francia a la que durante algunos años había podido considerarse como la fortaleza del catolicismo. También allí las condiciones políticas explican la evolución. La Asamblea nacional reunida en Burdeos en 1871 confió el poder a Thiers para que impusiera la paz, mantuviese el orden contra la Comuna y levantara de nuevo al país; pero cuando se inclinó hacia la República, la mayoría monárquica lo apartó (mayo de 1873) y remplazó por el Mariscal de Mac Mahon, al frente de un gobierno «de orden moral» encargado de preparar la restau-

1. T. X, cap. V.
2. Sabido es que esa fue una de las causas de la guerra en 1870, entre Francia y Alemania.

ración de la Monarquía. Fracasada esa restauración, resolviéronse a establecer una «república sin republicanos» cuyo presidente, elegido por siete años, podría ceder fácilmente su puesto a un Rey; las leyes constitucionales de 1875 sólo fueron votadas con muy débil mayoría. Pero la izquierda, a la que la derrota de la Comuna había desmantelado, se reorganizó; las elecciones, en 1876 y después en 1877, condujeron a las Cámaras a un número creciente de sus partidarios. La crisis del «16 de mayo», terminada en 1879 con unas elecciones claramente inclinadas a la izquierda y la dimisión de Mac Mahon, acabaría de devolver la República a los republicanos.

Quisiéralo o no, la Iglesia se encontró implicada en ese conflicto político. Asustados por los sangrientos acontecimientos de la Comuna, los católicos cerraron sus filas bajo las banderas del partido de orden, sin darse cuenta del peligro que había para el catolicismo en aliar su suerte a la de un régimen que aseguraba su poder mediante una represión terrible —20 000 muertos o fusilados, 13 450 condenas, 7 500 deportaciones a Nueva-Caledonia— y al que el pueblo no aceptaba. Los gobiernos del orden moral fueron, naturalmente, muy favorables a la Iglesia. Sobre París se elevó, según el voto hecho durante el asedio, la basílica del Sagrado Corazón, testimonio de gratitud de «la Francia penitente y devota», empresa que la Asamblea decretó de utilidad pública. Una ley proclamó la plena libertad en la enseñanza superior: los estudiantes de las Universidades católicas debían presentarse, para sus exámenes, ante tribunales mixtos, compuestos a medias por maestros del Estado y maestros católicos. Las peregrinaciones alcanzaron un desarrollo prodigioso: conducidas a la vez por obispos y parlamentarios, enormes muchedumbres se reunían en Chartres, en Paray-le-Monial, Lourdes, San Martín de Tours. Un célebre cántico brotaba de todos los pechos: «¡Salvad a Roma y a Francia, en nombre del Sagrado Corazón!» [1] Bien claras estaban las intenciones políticas: en Chartres, ante 40 000 peregrinos, Monseñor Pie, Obispo de Poitiers, exclamaba desde lo alto de la tribuna: «Francia espera a un jefe, Francia llama a un dueño.» Naturalmente, como es de uso en tiempos de conformismo oficial, se multiplicaron el espionaje y la delación: funcionarios, oficiales, alcaldes sospechosos de irreligión, fueron separados de sus puestos; y volvió a verse, como en los buenos tiempos del Segundo Imperio, a los soldados acudir a la iglesia formados en filas de a cuatro y llevando el paso.[1]

Esa alianza entre la gran mayoría de los católicos y los partidos de derecha no dejaría de suscitar una réplica. Los republicanos no perdían ocasión de denunciar las intervenciones políticas del clero y de demostrar que las campañas a favor del poder temporal del Papa llevaban directamente a la guerra con Italia, sostenida por Alemania. Los más clarividentes de los obispos, como Monseñor Dupanloup, mostraban inquietud por la reacción anticatólica que se veía venir. ¿No se convertirían los ataques contra los políticos católicos en ataques contra la religión misma? De hecho, la prensa republicana daba la señal de una virulenta campaña anticlerical: *la République française, le Dix-neuvième siécle, le Rappel,* denunciaban los supuestos abusos de poder de los sacerdotes. La «Liga de la Enseñanza» de Jean Macé reunía a los maestros en un vasto movimiento irreligioso. Y, partiendo al asalto del poder, Gambetta lanzaba el grito de guerra: «No hago más que traducir los sentimientos íntimos del pueblo de Francia al decir: ¡El clericalismo, he ahí el enemigo!»

Después de las elecciones, que señalaron los primeros triunfos de los republicanos, fue evidente que si llegaban a convertirse en dueños y señores de Francia, harían pagar caro al catolicismo las imprudencias de los católicos.

1. Ver cap. VI volumen XIII sobre el culto al Sagrado Corazón.

1. Un solo Obispo, Monseñor Guilbert, entonces en Gap, se atrevió a decir: «Querer atar, identificar la religión con una forma cualquiera de gobierno, ¿no es comprometer indignamente a la Iglesia y al clero, al mismo tiempo que cometer un flagrante error?»

Se presentaron proyectos de ley que suprimían los tribunales mixtos en los exámenes, autorizaban el divorcio y desde luego suprimían el presupuesto del culto o establecían la separación entre la Iglesia y el Estado. Los Comités católicos que se habían formado para organizar peticiones en favor del Papa fueron declarados ilegales y disueltos. El 30 de mayo de 1878, a propuesta de los francmasones del Gran Oriente, se celebró el centenario de la muerte de Voltaire con una suscripción nacional y publicación de miles de ejemplares de sus obras más impías. Todo estaba a punto de que estallara una grave crisis en Francia. Y el representante de Bismarck en París anunciaba a su jefe que los republicanos aportarían su empeñado concurso a «una política común de *Alemania y Francia contra Roma*».

La situación era por lo tanto penosa o alarmante para la Iglesia en buen número de países. La *Kulturkampf* proseguía en Alemania, Suiza e Italia y se anunciaba en Francia. El anticlericalismo parecía triunfar también en la América latina; en México, donde, tras el fusilamiento de Maximiliano, los demócratas se habían adueñado del poder y, en 1875, habían proclamado la separación de la Iglesia y el Estado; en Colombia y Venezuela, donde se producían contra los sacerdotes movimientos extremadamente violentos; en Chile, donde la Jerarquía había tenido que excomulgar a los gobernantes; en Brasil, donde el primer ministro Rio Branco, alto dignatario de la masonería, había atraído al emperador Pedro II a sus puntos de vista anticlericales. Sólo dos países seguían fieles a la Iglesia: Perú y Ecuador; pero García Moreno, presidente del segundo, el único jefe de Estado que protestara contra la conquista de Roma por Víctor Manuel, el creyente que había consagrado a su pueblo al Sagrado Corazón, caía en 1875 bajo las balas de los asesinos. ¡Los únicos países en los que las relaciones del Estado con la Iglesia eran buenas, eran los dominados por la herejía! Inglaterra, por ejemplo, donde a pesar de la agitación de los católicos de Irlanda, el Parlamento votaba el mantenimiento de un agente diplomático ante la Santa Sede; Holanda, donde el partido católico ganaba terreno; los Estados Unidos, donde el presidente Grant agradecía oficialmente a Pío IX el honor que había concedido a su país al nombrar el primer Cardenal americano. Pero esas excepciones, debidas sobre todo a la indiferencia de los poderes con respecto a la Iglesia, no hacían más que confirmar lo que parecía ya una regla: la hostilidad de los gobiernos para con el catolicismo y la marea creciente del anticlericalismo.

En 1878, cuando desaparecía el gran Papa del *Syllabus* y de la Infalibilidad, la posición de la Iglesia parecía muy quebrantada. Los considerables resultados del largo pontificado se eclipsaban ante derrotas espectaculares. No podía verse cómo se iba a reconquistar el terreno o, por lo menos, detener tales ataques. Un príncipe de la Iglesia constataría más tarde la tristeza de aquella situación en estos términos melancólicos: «A la muerte de Pío IX, el Papado parecía un noble vencido: todo parecía perdido, excepto el honor de la enseña de la Cruz.» [1]

La política cristiana de León XIII

Pasemos veinticinco años: todo ha cambiado. De nuevo Roma habla alto y su voz es oída. El catolicismo, cuya influencia parecía agotada, vuelve a ser una fuerza política. Los gobiernos lo saben y lo tienen en cuenta. La Iglesia está otra vez presente en todos los terrenos. Las posiciones que ha ocupado cambian los elementos de muchos problemas. No todos los conflictos quedan resueltos, sin duda alguna: subsisten graves dificultades y hasta surgen otras nuevas y aun otras se anuncian, pero ya nadie pensaría en calificar de vencido al Papado. Al contrario: el prisionero blanco del Vaticano aparece como un guía de la humanidad, un árbitro de sus disputas. El giro de la situación es estremecedor.

1. Cardenal Baudrillart, prefacio al libro de Fernand Hayward sobre *León XIII*.

¿A qué se ha debido? A un hombre, a un anciano que durante veinticinco años mantuvo en sus manos los remos de la nave de San Pedro: el Papa León XIII. Pocas veces como en este caso puede verificarse hasta qué punto la historia es hecha por los hombres y no por el juego de las solas fuerzas económicas o por el capricho de un ciego destino. La presencia en la Sede pontificia de una personalidad excepcional, abierta al soplo de la vida, capaz de acoger sin prejuicios las nuevas ideas, basta para transformar las condiciones en que se hallaba la Iglesia y restituirle unas oportunidades que se creían perdidas.

Al día siguiente de su elección, Joaquín Pecci, al recibir al Cardenal Franchi, que sería su primer Secretario de Estado, le dijo: «Quieno realizar una gran política.» [1] La frase, evidentemente, debe entenderse en su sentido más amplio: define todo el programa que el antiguo Arzobispo de Perusa había concebido para intentar resolver de manera nueva el difícil problema de las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno.[2] Pero está fuera de duda que ante todo debe ser tomada en su acepción estrecha, es decir, referente a las relaciones del Papado con los poderes seglares y los Estados: y en este caso es difícil no calificarla de grande. Es ése incluso el terreno en que el genio de León XIII se manifestó de la manera más evidente; en él obtuvo los resultados más sorprendentes y espectaculares, los que más llamaron la atención de sus contemporáneos. A él aplicó felizmente las cualidades de inteligencia y de carácter que ya conocemos. Lo que le permitió salir de los callejones sin salida en que la Iglesia parecía encerrada. Y eso sin abandonar nunca los principios que el Papado ha puesto siempre como axiomas de su acción.

Hay que insistir sobre este punto: la fidelidad de León XIII a los principios y la rigurosa relación de éstos con la Tradición. Nada más falso que el imaginarse al Papa Joaquín Pecci como un político en el sentido banal del término —y hasta como un político de acción—, es decir, como un hombre hábil, capaz de ganar una partida sin bazas y de salir de un mal paso a fuerza de astucias. León XIII no es ni un Mazzàrino ni un Talleyrand, y aún menos un Maquiavelo. Su política es algo muy distinto de un andamiaje de combinaciones: es la aplicación práctica de los principios que tienen su origen en puntos de vista teológicos profundos, además de ser muy antiguos en la Iglesia. Incluso ha sido él quien ha dado la formulación de esos principios más completa que exista. Todo lo contrario del oportunismo.

La encíclica *Immortale Dei* de 1885 constituye la exposición más detallada de las ideas políticas del gran pontífice.[1] Escrito en el momento en que se desarrollaba, en Italia y en Francia, una violenta ofensiva anticristiana, ese documento posee un carácter polémico innegable. Toda la primera parte es un análisis de la situación en que se halla la Iglesia a causa de las agresiones de que es víctima. Al mismo tiempo, es la crítica penetrante del peligro a que expone a los hombres el monismo totalitario del Estado, que se identifica con la sociedad, que pretende ser la forma social más perfecta, de la que deben depender todas las demás sociedades humanas. Constituye, en fin, una requisitoria contra el Estado moderno que casi en todas partes ha apostatado y que trata de sustituir a la religión «con la filosofía, ¡ese parásito!» Páginas cuya penetración parece estremecedora y cuyas intuiciones son proféticas, al volver a leerlas tres cuartos de siglo después, en los días de los totalitarismos triunfantes...

La segunda parte es aún más importante. León XIII expone en ella «la constitución cris-

1. Frase referida por el conde Conestabile, familiar de Monseñor Pecci, en el artículo que le dedicó al día siguiente de la elección pontificia. (*Correspondant*, 25 de octubre de 1878).

2. Ver, más arriba, cap. II, p. 45.

1. Pero no sólo en este texto. Existen siete documentos en los que León XIII enuncia verdades idénticas: *Arcanum* (1880), *Nobilissima Galliorum gens* (1884), *Immortale Dei* (1885), *Officio Sanctissimo* (1887), *Sapientiae christianae* (1890), *Praeclara gratulationis* (1894), *Pervenuti* (1902). Además, se encuentran en su obra entera numerosas alusiones a la misma doctrina.

tiana de la sociedad». Hay que subrayar que, en cuanto a lo esencial, no aporta innovaciones. Lo que él dice es, en sustancia, lo que decía ya, en el siglo V, el gran Papa *Gelasio I.*[1] ¿No escribía al emperador Anastasio, en la época de las diferencias que lo enfrentaron con el patriarca de Constantinopla?: «Hay dos poderes que gobiernan al mundo a título de principios: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real.» Añadiendo, sin embargo, que la primera es superior al segundo, porque depende directa y únicamente de Dios. Es, casi palabra por palabra, lo que escribe León XIII: «Dios ha repartido el gobierno del género humano entre dos poderes: el eclesiástico y el civil: aquél, puesto al frente de las cosas divinas; éste, al de las cosas humanas.»

Pero, desarrollando este pensamiento, León XIII añade, a propósito de los dos poderes: «Cada uno de ellos es soberano en su orden. Cada uno está encerrado en límites perfectamente determinados y trazados de conformidad con su naturaleza y su objeto propio. Hay, por consiguiente, como una esfera circunscrita en la que cada uno ejerce su acción *jure proprio.*» Es la doctrina gelasiana, que aparece precisada en dos puntos en el documento pontificio: la diferencia entre el Estado y la Sociedad, y la coexistencia en el hombre del cristiano y del ciudadano. Pero no falta el recuerdo de esta otra verdad que había proclamado el pontífice del siglo V: «Como el fin de la Iglesia es con mucho el más noble de todos, su poder es superior a los demás y en modo alguno puede estar sometido al poder civil ni ser considerado como inferior.»

Tales frases, en las que se expresa una visión teocrática de las relaciones entre la Iglesia y la Sociedad civil, parecerán indudablemente sorprendentes a quienes se hacen de León XIII la idea de un Papa político y hasta liberal. Para él, exactamente igual que para Pío IX, es Dios la fuente de todo derecho y de todo poder: no reconocerlo así es desembocar en una subversión de los principios, que arrastrará necesariamente la subversión de las instituciones. En su perspectiva, la teoría que sirve de base a la democracia, la de la soberanía del pueblo, parece absurda y casi blasfema. Pero si se deja el terreno de los principios para pasar al de la práctica, la doctrina de León XIII permitía una política flexible y conciliadora. «Es de toda evidencia que los gobernantes son libres en el ejercicio de los poderes que les son propios: no sólo la Iglesia no tiene repugnancia alguna en reconocer esa libertad, sino que la apoya con todas sus fuerzas.» «Con una condición, sin embargo. Al hablar en nombre de Dios, la Iglesia tiene el derecho de pedir a los Estados que no combatan a la religión.»

Tales son las grandes ideas que debían regular la política de León XIII. El Papa no intervendría en absoluto en los asuntos de los Estados en tanto éstos no se salieran de su papel ni se convirtieran en usurpadores o perseguidores. En toda ocasión, repetiría que la Iglesia enseña el respeto a los poderes establecidos y que los católicos deben someterse al César, si el César no rebasa sus derechos. Siempre sería posible un acuerdo con los Gobiernos, si éstos no pusieran obstáculos atacando a la religión, a sus instituciones, a sus derechos. Y los católicos tendrían toda la libertad que quisieran para escoger el régimen político de sus preferencias, con la única condición de poner en su actividad política el cuidado del bien común y la voluntad de vivir su fe.

Había ahí una actitud nueva, por antiguos que sin embargo fuesen los principios de los que aquélla fluía. La Iglesia, por la voz del Papa, aceptaba la situación de hecho y se declaraba dispuesta a colaborar con los regímenes nacidos de la Revolución, aunque alzando en todo caso, la barrera contra todas las doctrinas subversivas, como guardiana de las verdades eternas.[1] Durante el cuarto de siglo que duró su reinado, León XIII no realizaría otra *política* que la que surgía de esa doctrina,

1. Ver *«La Iglesia de los tiempos bárbaros»*.

1. Sobre las ideas políticas de León XIII, ver las profundas páginas del Reverendo Padre J. C. Murray, *L'Eglise et la démocratie totalitaire*, en la *Vie intellectuelle* de abril de 1953.

puesta en práctica por él con tanta firmeza en los principios como flexibilidad en su aplicación.

El apaciguamiento de los conflictos

El éxito más sorprendente fue el obtenido en Alemania. Al advenimiento del nuevo pontífice, la *Kulturkampf* había perdido ya algo de su violencia y, por diversos síntomas, podía pensarse que Bismarck había abandonado la esperanza de triunfar. Pero la situación no era mejor: numerosos eclesiásticos, incluso obispos, estaban en prisión; muchos curas habían sido apartados de sus parroquias; las órdenes religiosas estaban expulsadas; el arsenal de las *Leyes de mayo* ofrecía al gobierno armas bien preparadas contra los católicos. La situación era tan explosiva, que el menor incidente podría provocar un drama.

El primer gesto de León XIII, inmediatamente después de su elección, fue enviar al emperador Guillermo, a pesar de la interrupción de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y Berlín, un mensaje personal en el que le informaba de su llegada al Solio apostólico, igual que hacía con los gobiernos amigos. Pero aprovechaba esa ocasión para dar a entender que le preocupaba el conflicto en curso. «Apelaba a la magnanimidad de su corazón para que la tranquilidad y la paz de las conciencias volvieran a los católicos», mediante lo cual —añadía— «no dejarán, según se lo prescribe la fe que profesan, de mostrarse de la manera más consciente y respetuosa devotos y fieles súbditos de Vuestra Majestad». Carta hábil, a la que el emperador respondió, con prudencia, pero en un tono muy deferente. El contacto estaba restablecido. Bismarck se daba perfecta cuenta de la necesidad de poner fin al conflicto, pero vacilaba. Sucediéronse dieciocho meses de negociaciones, por intermediarios; el Canciller se esforzaba por limitarse a concesiones de pura forma —el olvido, por ejemplo, de las *Leyes de mayo*, sin llegar a compromiso alguno en cuanto a su supresión; el Papa pedía garantías—. Pero el clima político de Alemania evolucionaba rápidamente; el partido socialdemócrata ganaba terreno en los centros industriales, lo que preocupaba a Bismarck; el partido liberal-nacional rompía con él a consecuencia de su política aduanera. Resultábale necesario al Canciller encontrar un apoyo en el partido mejor organizado, el de los católicos, el Centro. Dos intentos de asesinato contra el emperador, cuyos responsables eran socialistas, aceleraron la conversión de Bismarck a la idea de un acuerdo distensivo. «¡Estoy dispuesto a llegar a un pequeño Canossa!» —dijo, riendo—, al Nuncio de Munich. Y se entrevistó con Windthorst para conocer las condiciones que éste pondría al apoyo del Centro a su política. En julio de 1879 se hizo un primer gesto de apaciguamiento: Falk, el hombre de la *Kulturkampf*, que se había enorgullecido de laicizar y racionalizar la enseñanza, fue invitado a dimitir.

En adelante, las dos potencias avanzaron en el camino de la reconciliación. Lentamente, Bismarck trataba de pagar el menor precio posible y además estaba obligado a tener en cuenta las reacciones furiosas de aquellos a quienes había incitado a llevar adelante la *Kulturkampf*. León XIII estaba resuelto a no sacrificar a la ligera la valerosa actitud de los obispos y de la fuerza política del Centro. Los mismos católicos alemanes se mostraban muy reservados, hasta el punto que se oyó al mismo Bismarck reprocharles el que no obedecieran con presteza al Papa. Pero los pasos decisivos se dieron, uno tras otro. En 1881, el Canciller anunció al Reichstag que no sólo iba a restablecer un puesto diplomático prusiano ante la Santa Sede, sino que proponía crear también una representación del Imperio. En 1882 se dio una orden en Prusia para que de nuevo se pagaran los sueldos eclesiásticos; se suprimieron los exámenes de Estado para los sacerdotes. En 1883 se decidió que los obispos no tendrían que someter en adelante a las autoridades civiles los nombramientos de párrocos. Todo el aparato bélico de las *Leyes de mayo* era desmantelado, pieza por pieza. Entretanto, el príncipe imperial Federico, de paso por Roma,

solicitaba de León XIII una audiencia que inmediatamente le fue concedida muy graciosamente.

El Papa tenía su victoria. Pero era lo bastante prudente para no llevarla hasta tal punto que el Canciller pudiera tener un acceso de cólera y echarlo todo a rodar. Lo esencial se había obtenido: las *Leyes de mayo* iban a ser revisadas y de hecho lo fueron a partir de la primavera de 1886. Los 1 500 sacerdotes que habían sido apartados de sus parroquias, volvieron a ellas. Restableciéronse las órdenes religiosas, excepto los jesuitas, que habrían de esperar a 1903 para que una ley les permitiera regresar. Y para subrayar debidamente su voluntad de conciliación, Guillermo I nombró para la Cámara de Señores a Monseñor Kopf, Obispo de Fulda, futuro Cardenal. Quedaban, sin embargo, casos de personas bastante embarazosos, los de los obispos que más violentamente habían resistido a Bismarck, a veces en términos que no permitían que por ellos se pasara simplemente una esponja: especialmente, el de Monseñor Ledochowski, de Posen, y el de Monseñor Melchers, de Colonia. León XIII renunció a exigir su reinstalación pura y simple y en nombre de los intereses superiores de la Iglesia les pidió la dimisión.

En 1888, la *Kulturkampf* había realmente terminado. Además, se abría una nueva página en la historia de Alemania, con la muerte del viejo emperador Guillermo I, y tres meses más tarde, la de su hijo Federico III; el advenimiento de su nieto Guillermo II y, tres años después, la brutal separación, por parte del joven soberano, del ilustre Canciller. El nuevo dueño del Reich no rompería con la política de conciliación. En tres ocasiones, en 1888, 1893 y 1903, visitó al Papa, no sin cometer en ocasiones algunas de aquellas torpezas que entraban en sus maneras. El Centro, convertido en el partido axial de todo gobierno, lo que era bastante extraordinario en un país en que los católicos no representaban la cuarta parte del cuerpo electoral, iba a asociarse cada vez más a la política oficial, lo que le permitiría llevar a cabo grandes realizaciones sociales,[1] pero que tampoco estaba exento de peligros para el porvenir.

La Alemania bismarckiana no era el único país en que, al advenimiento de León XIII, era mala la situación de la Iglesia. Tal vez más penosa aún era en Suiza. Monseñor Lachat y Monseñor Mermillod estaban expulsados de sus diócesis; decenas de párrocos habían sido separados de sus parroquias; en el Jura se organizaban golpes de mano y escaramuzas y los católicos se ocultaban en los bosques, dispuestos a batirse. Los sacerdotes «Viejos Católicos», instalados en diversos lugares por las autoridades, apenas obtenían seguidores y el gobierno federal actuaba cada vez con más embarazo.

León XIII trabajó para poner fin a la «pequeña *Kulturkampf*», igual que a la grande. El mismo Consejo federal le proporcionó una ocasión para intervenir, al proponer una ley que hubiera impuesto a todos los cantones la escuela neutra. Gran número de protestantes se alzaron contra el proyecto con tanto vigor como los católicos unánimes. Se realizó un referéndum, que rechazó el proyecto. Inmediatamente, León XIII hizo saber al Gobierno de Cantón de Basilea que estaba dispuesto a buscar con él una solución al conflicto del Jura bernés; el venerable Monseñor Lachat aceptó no regresar a su diócesis e ir a Lugano para gobernar, como Administrador apostólico, el Tesino, que se separó de la diócesis italiana de Como, según lo había pedido hacía tiempo. Después, volviéndose hacia Ginebra y aprovechando la vacante de la sede de Lausana, propuso suprimir el famoso «vicariato apostólico» que tanto había ofendido a los ginebrinos, a condición de colocar a Monseñor Mermillod al frente de la diócesis constituida por Friburgo, Lausana y Ginebra, lo que Carteret aceptó en 1883, no sin alguna última resistencia. Las causas de fricción entre la Iglesia y las autoridades helvéticas habían desaparecido; los católicos alcanzaron incluso un puesto importante en la vida de los cantones, con el partido católico conservador aprobado, tras algunas vacilaciones, por León XIII y que, en 1891, logró hacer elegir a uno de los suyos para el

1. Ver, más adelante, cap. IV, p. 147.

Consejo federal, hasta entonces totalmente en manos de los protestantes y los radicales. Al mismo tiempo, Georges Python creaba la Universidad de Friburgo, mostrando hasta qué punto los católicos gozaban de nueva autoridad.[1]

Bélgica, donde había sido Nuncio, conservaba en el corazón de León XIII un puesto privilegiado. «¡También yo soy belga! ¡Os acompaño!» —había dicho a un grupo de peregrinos belgas que se dirigían a una audiencia de Pío IX—. Pero el joven reino le proporcionó bastantes cuidados. El liberal Frère Orban, que gobernaba muy autoritariamente en 1878, era un alto dignatario de la Francmasonería. Al año siguiente, hizo votar una ley escolar que creaba escuelas neutras con el propósito evidente y manifiesto de poner fin a la influencia católica; la instrucción religiosa debería darse en un local separado. Los obispos belgas protestaron: Frère Orban hizo saber al Papa que si los apoyaba, las relaciones diplomáticas entre Bruselas y el Vaticano quedarían rotas. León XIII, que buscaba la paz religiosa, dio al episcopado consejos de moderación. Pero el primer ministro se había enorgullecido en la tribuna de haber obtenido de la Santa Sede un mentís formal a la actitud de los obispos sobre el fondo del problema y la respuesta no se hizo esperar: un breve pontificio felicitó al cardenal Déchamps «por la perfecta unión que reinaba en el seno de todo el clero y de todo el catolicismo belga». Frère Orban acusó el golpe: despidió al Nuncio. León XIII no cedía en los principios, es decir, en el asunto de la neutralidad escolar. El conflicto parecía insoluble. Pero el valor del Papa tuvo una recompensa. Unidos en la *Fédération des cercles*, conducida por el *Comité central católico*, los católicos hicieron frente y en las elecciones de 1884 alcanzaron la victoria. Setenta de ellos ocuparon puestos en la Cámara, contra cincuenta y dos liberales: conservarían el poder durante treinta años. Reanudáronse las relaciones diplomáticas con el Vaticano; se votó una nueva ley escolar. Y una vez más pudo verse cuánta moderación acompañaba la firmeza de León XIII: habiendo tratado algunos católicos de modificar la Constitución, so pretexto de que su liberalismo era contrario al *Syllabus*, el Papa desaprobó públicamente esos ataques e invitó a obispos y fieles «a una justa medida de los tiempos y de las cosas».

En todas partes se halla esa unión de energía y flexibilidad. En la católica España, donde la cuestión religiosa seguía apasionando los espíritus, las relaciones del Vaticano con la corona eran excelentes —el Papa era padrino del futuro Alfonso XIII—, pero los liberales, en cuanto podían hacerlo, intentaban recortar las alas de la Iglesia. Tras diversas medidas de menor importancia, una ley de 1887 sobre las asociaciones, no eximió de las formalidades ordinarias más que a tres congregaciones, nominalmente designadas por el concordato de 1851, mientras las demás quedaban obligadas a presentar sus estatutos y dejarse controlar por los funcionarios. Esas disposiciones quedaron sin efecto durante bastante tiempo. Pero, tras los reveses sufrido en América, los republicanos utilizaron la cuestión religiosa como ariete contra la corona. Canalejas lanzó una violenta campaña laica, y en 1901, el ministro liberal Sagasta decidió aplicar estrictamente la ley de 1887. La respuesta del viejo pontífice fue vigorosa. Su protesta, acompañada con la amenaza de retirar al Nuncio, produjo un ruido tan enorme en la Península que el gobierno prefirió ceder y conceder una existencia legal a todas las congregaciones.

También en Portugal triunfó una vez más la diplomacia de León XIII: la delicada cuestión, medio política, medio religiosa, conocida con el nombre de «Cisma de Goa» [1] fue arreglada en 1886; el Rey Luis I renunció al antiguo privilegio del «patronato» sobre todas las Iglesias de la India. Terminaba así un conflicto que duraba medio siglo.

Los éxitos diplomáticos de León XIII no se limitaron a los países católicos. Con las mismas naciones en las que dominaba una religión que desconfiaba de Roma, se realizaron

1. Ver cap. V volumen siguiente.

1. Ver t. XI, cap. VII.

acercamientos. Con Rusia, que restableció las relaciones diplomáticas con el Vaticano. Con Noruega, donde, gracias a la acción de un notable prefecto apostólico, Monseñor Fallize, fue devuelta la libertad a la Iglesia católica. Con la Inglaterra de Gladstone, que, agradecida por los consejos de moderación dados a los irlandeses, halagada por los cumplimientos pontificios oficiales dirigidos por León XIII con motivo del Jubileo de la Reina, envió ante la Santa Sede un representante oficioso. Con los Estados Unidos, donde, rehusando a los inmigrantes obispos de su nacionalidad, es decir, contribuyendo a la fusión de los católicos en una masa homogénea, León XIII entró en los puntos de vista del Gobierno federal y obtuvo la facultad de enviar a Washington un Delegado apostólico. Por todas partes quedaban plantados jalones que indicaban el camino del futuro.

En Francia, el «Ralliement» [1]

La decisión política más sorprendente de su pontificado, aquella cuya audacia desconcertó a más espíritu, fue tomada por León XIII con respecto a Francia. El Papa manifestaba especial interés por ese país. Su cultura era francesa. Admiraba a los pensadores católicos franceses. Estaba agradecido al gobierno francés por haber defendido de la mejor manera posible los derechos del Papa sobre Roma, cuando subió a la Silla apostólica. ¿No estaba anclado, aún en aguas de Civita-Vecchia, un navío francés que aseguraba, en caso de necesidad, la salida del Soberano Pontífice? El mariscal Mac Mahon fue, junto con el emperador de Austria y el Rey de España, uno de los primeros Jefes de Estado a quienes anunció su elección. Durante su pontificado manifestó con respecto a la noble nación francesa una paciencia y una generosidad insignes. Pero no podría afirmarse que, a su vez, los dirigentes de la Tercera República le hayan pagado en la misma moneda.

A su advenimiento, halló la situación religiosa de Francia en vías de rápido empeoramiento. Por culpa, a la vez, de los creyentes y de sus adversarios. En su inmensa mayoría, los católicos —con los obispos a la cabeza— habían manifestado una gran repugnancia hacia el nuevo régimen, cuando no ostentaban, como el Cardenal Pie, sentimientos monárquicos agresivos. Incluso se había llegado a medidas del mejor estilo «pequeño terror blanco»: profesores denunciados por los sacerdotes por haber cantado la *Marsellesa,* comerciantes señalados desde el púlpito como republicanos y castigados con severo *boycot.*[1] Todo eso no era más que dar pretextos a una hostilidad que no deseaba otra cosa que manifestarse.

Porque, no hay que olvidarlo, esa hostilidad existía ya. Como lo observaría más tarde el Cardenal Matthieu, uno de los prelados que se reconciliaron más sinceramente con la República, las violencias contra la Iglesia «no han tenido siempre por causa única las torpezas de los católicos, por numerosas y tristes que hayan sido: hay que remontar a un origen más profundo y ver un odio de fondo...» Por diferentes que fueran los unos de los otros, radicales a lo Clemenceau, oportunistas a lo Gambetta o a lo Jules Ferry, los republicanos se consideraban todos herederos espirituales de la Revolución francesa, laica y anticlerical. Muchos eran francmasones o simpatizantes de las logias... El anticlericalismo era uno de los artículos básicos de la *Liga de la Enseñanza,* a la que se adherían todos los maestros republicanos. Así, pues, no hay que atribuir a causas episódicas la crisis que iba a estallar. Cuando en 1871 Gambetta, recibido en Tours con la delegación del Gobierno, en el palacio episcopal, se negaba a saludar al Arzobispo, su huésped, el 16 de mayo no había ocurrido aún...

1. La palabra no es de León XIII, sino del abate Garnier; algunos la han juzgado poco acertada.

1. Ver la respuesta de Charles le Goffic a Charles Maurras en *L'Enquête sur la Monarchie,* página 129 de la edición de 1924. Ahora bien, le Goffic dijo amablemente: «Yo no soy un comecuras. Católico, respeto profundamente la religión.»

Y es esa, sin embargo, la prueba de fuerza que suele designarse así y que dio la señal para los desagradables acontecimientos. Cuando Mac Mahon hubo fracasado, con su «ministerio del 16 de mayo» (1877) en su tentativa de conservar una mayoría conservadora y monarquizante, y el partido republicano llegó al poder, era previsible que la Iglesia acabaría pagando los platos rotos. A pesar de la inestabilidad ministerial que caracterizó al nuevo régimen, la dirección de conjunto de la política republicana siguió siendo única, orientada hacia el anticlericalismo. El primer ataque fue lanzado en el terreno escolar: de ahí, como consecuencia, pasó al de las congregaciones religiosas. Un hombre condujo la ofensiva, Jules Ferry (1832-1893), ministro de Instrucción pública, doctrinario glacial, masón ateo, que había pedido a la Logia que se suprimiera de los estatutos el homenaje al «Gran Arquitecto del universo», pero excelente administrador, al que no cabe negar el mérito de haber dotado a Francia de un vasto sistema escolar. Fue él quien organizó la enseñanza primaria y obligatoria y quien estableció la enseñanza secundaria para las jóvenes. Tales medidas no eran pensadas para gustar a la Iglesia, que vio en ellas una dura competencia para sus escuelas, especialmente para aquellas en las que «las jóvenes eran educadas en sus rodillas». Tampoco estaba satisfecha la Iglesia de la aplicación en la enseñanza superior de las medidas que reservaban la colación de los grados a sólo los maestros oficiales, ni del voto de una ley que apartaba a los obispos del Consejo superior de la Instrucción pública. Pero aún no se trataba de actos de hostilidad declarada. Ahora bien, a la ley sobre la enseñanza superior fue añadido cierto artículo 7 que tendía a retirar la dirección de un establecimiento de enseñanza pública o privada a todo miembro de una congregación no autorizada. Las congregaciones más poderosas —entre ellas los jesuitas— estaban en ese caso. Y precisamente a ellas apuntaba Ferry. Pretendiendo ser fiel al Concordato e incluso «reanudar una tradición», proclamaba que quería «arrancar el alma de la juventud francesa» a la Compañía de Jesús, formación «prohibida por toda nuestra historia».

De hecho, el Senado desechó el artículo 7 después de una ruda batalla. El Gobierno respondió con dos decretos, uno de los cuales llevaba a la disolución de la Compañía de Jesús y el otro concedía un plazo de tres meses a toda congregación no autorizada para ponerse en regla. ¡Era resucitar unas leyes que databan de la Monarquía de Julio! El blanco de estos disparos eran ocho mil religiosos y cerca de cien mil religiosas. Las protestas fueron innumerables: la del Nuncio, la de los obispos, las de cuatrocientos magistrados, que prefirieron dimitir antes que hacer aplicar los decretos, fueron en vano. Los jesuitas fueron expulsados los primeros. Algunos superiores de congregaciones trataron de evitar lo peor firmando una declaración de lealtad republicana. Eso no impidió que cinco mil religiosos fueran dispersados. Inmediatamente se votaron unas «leyes republicanas»: ley que laicizaba todo el personal de la enseñanza, ley que enviaba a los seminaristas al cuartel, ley que prohibía a los sacerdotes el acceso a las comisiones municipales escolares, ley Naquet, que restablecía el divorcio. Sin hablar ya de otras medidas menores dictadas, en las que se traslucían idénticas intenciones: supresión de las facultades de teología, supresión de los capellanes en las Escuelas Normales, supresión de las religiosas enfermeras en determinados hospitales, disminución del presupuesto del culto...

Naturalmente, semejantes medidas no dejaban de provocar la agitación. En su mayoría, los católicos vieron en ellas una persecución pura y simple, y reaccionaron cerrando sus filas en un antirrepublicanismo resuelto. Se oyó a Monseñor Freppel, en un congreso en Versalles, tratar de «reina Canalla» a la República, a la que el periodista Paul de Cassagnac designó con un término que iba a tener éxito: la *«Gueuse»* —la «Mendiga»—. «La Francia católica dará buena cuenta de la Francia republicana», escribía *L'Univers*, de Veuillot; y el abate Kernaerec fundaba la *Liga de la Contrarrevolución.* El conde de Chambord, pretendiente al trono, murió durante la crisis; y el periódico

La Croix apareció orlado de negro. Eso era realmente aceptar la ruptura como total y definitiva. Pocos fueron los obispos que, como Monseñor Guibert, desaprobaron «la loca empresa de enfeudar la religión al partido político»; o que, como Monseñor Besson, exclamaran: «Nosotros no somos hombres de partido, somos ministros de Jesucristo.»

Además, ¿era hábil esa actitud de negativa? ¿No hubiera sido mejor negociar? Era evidente que los republicanos, divididos, no trataban de llevar hasta el fin su ofensiva, que los religiosos expulsados, incluso los jesuitas, no se veían muy fieramente impedidos de permanecer en Francia clandestinamente, y que se abrían escuelas libres —193 entre 1880 y 1885—; en pocas palabras: que no se habían roto los puentes.

También León XIII había adoptado un comportamiento más mesurado. A pesar de los católicos ultras y de Veuillot, que le reprochaba «tolerar al gobierno violador de los derechos de la Iglesia». En plena crisis, por medio del Nuncio Monseñor Czacki, mantenía contactos con los jefes republicanos, persuadía a Gambetta, que, para la gran política mundial que él deseaba para Francia, el apoyo de la Iglesia le sería útil, e incluso escribía una carta personal al presidente Grévy para hacerle notar claramente que si altas razones de doctrina imponían a la Iglesia defender sus derechos, ninguna de esas razones le impedía reconocer a la República. Llegando aún más lejos, publicaba, el 8 de febrero de 1884, la encíclica *Nobilissima Gallorum gens*, en la que, aun comprobando con dolor que Francia, viejo país católico, se alejaba de la Iglesia y que la paz religiosa se veía amenazada, invitaba al clero y a los fieles a mostrarse obedientes a los superiores legítimos. Después, al año siguiente, la encíclica *Immortale Dei*, exposición completa de su pensamiento político que, como ya hemos visto, abría las puertas a un entendimiento con el régimen republicano igual que con cualquier otro. Dos documentos acogidos con respeto por la prensa de izquierdas, alabados por el protestante Pressensé en el Senado, pero juzgados sin indulgencia por muchos católicos.

Muy pronto los acontecimientos dieron la razón a León XIII. La *Gueuse*, cuya muerte se anunciaba sin cesar, no solamente duraba, sino que se hacía más fuerte cada año. Los republicanos procedían a una reorganización de la justicia y de la administración municipal, revisaban la Constitución, disminuyendo los derechos del Senado y declaraban inelegibles los miembros de las familias que hubieran reinado en Francia. A pesar de la inestabilidad ministerial persistente, a pesar de escándalos como el que implicó al yerno del Presidente de la República, Jules Grévy, en tráfico de condecoraciones, o el del Canal de Panamá que, ahogado en 1888, estalló en 1892, el régimen parecía consolidado. Incluso el movimiento faccioso, del que fue ocasión y medio el general Boulanger, de 1887 a 1889, se hundió y no consiguió más que estrechar los lazos entre los republicanos. Así, pues, ¿no era prudente sacar las conclusiones que se imponían y poner término a la oposición estéril de los católicos al régimen?[1] Buen número de ellos se habían arrojado atados de pies y manos a la aventura boulangista; *La Croix* había dirigido el combate a favor del bravo general; algunos obispos habían ayudado a su propaganda; pero los que, como el Obispo de Tarbes, Monseñor Juteau, manifestaron ciertas reservas, fueron arrastrados en el fango. Era muy de temer que la izquierda victoriosa hiciera pagar a la Iglesia el error de tantos fieles suyos.

La política llamada del *Compromiso* correspondió, por lo tanto, para León XIII a una concepción doctrinal muy fundada y a la vez a preocupaciones legítimas de táctica. Se contiene en una máxima: «llevar a los católicos a aceptar el régimen republicano para actuar en su seno y hacer modificar la legislación antirreligiosa». En 1890 la situación pareció favorable para que la operación se lograra. Los republicanos

1. En 1885, Albert de Mun intentó lanzar un «Partido católico», de orientación netamente social. El fracaso fue completo. (Cfr. Henri Rollet, *Albert de Mun et le parti catholique*, París, 1947.)

oportunistas, inquietos por la marea creciente del socialismo, se mostraban conciliadores. Méline llamaba a la unión «a todos los buenos franceses», y Ribot, deplorando «como una desgracia la hostilidad que se levantaba contra la religión», exclamaba: «Quiero que el sacerdote sea respetado en su iglesia y libre, pero quiero también que el párroco permanezca fuera de la política.» León XIII aprovechó la ocasión.

En enero de 1890, en la encíclica *Sapientiae christianae* púdose leer esta frase significativa: «Atraer a la Iglesia hacia un partido o quererla como auxiliar para vencer a los contrarios, es abusar de la religión.» Durante todo el año circuló el rumor de que en Roma se estaba fraguando una iniciativa sorprendente. Uno de los hombres más célebres de la Iglesia tuvo varias entrevistas secretas con León XIII: el *Cardenal Lavigerie,*[1] fundador de los Padres Blancos. Veinte años antes, Lavigerie había sido monárquico, pero el fracaso de la causa real le parecía definitivo. A petición de León XIII, aceptó colocar el cascabel al gato. En noviembre de 1890 la flota del Mediterráneo había acudido a Argelia a hacer escala y el Arzobispo recibió a los oficiales; al término del banquete se levantó para hacer el brindis tradicional. Y los invitados, extremadamente sorprendidos, le oyeron exclamar: «Cuando la voluntad de un pueblo se ha afirmado claramente, cuando para arrancar a su país de los abismos que lo amenazan no hay más medio que la adhesión sin reservas mentales a la forma de gobierno, ha llegado el momento de considerar la prueba terminada... Eso es lo que enseño en torno a mí: eso es lo que deseo ver imitar en Francia por todo nuestro clero y, al hablar así, estoy seguro de no ser desmentido por ninguna voz autorizada.» Después sonó *La Marsellesa.*

Los católicos hostiles a la República replicaron a esta toma de posición. La prensa de derechas se desencadenó contra «el Africano», que recibió cientos de cartas llenas de insultos y algunas manchadas con basura. Se aseguró que el Papa no estaba de acuerdo con aquellas «fantasías cartaginesas». Monseñor Freppel, el bullicioso alsaciano Keller, Monseñor D'Hulst, rector del Instituto católico de París, fueron a Roma a protestar; y el conde de París envió un mensajero. Se llegó a intentar, apresuradamente, poner en pie el «partido católico» en que había soñado Albert de Mun. Y, por supuesto, los pocos obispos que, como Monseñor Fuzet, Obispo de Reunión, felicitaron al Cardenal Lavigerie, fueron públicamente cubiertos de oprobio.

León XIII siguió el tumulto con atención. Pero no le pareció tal, ni la oposición tan grave, que hubiera de renunciar a su plan. En junio de 1891 había nombrado Nuncio en París a un prelado de rara penetración, uno de los hombres que estaban mejor compenetrados con su pensamiento íntimo, *Monseñor Domenico Ferrata.* Había sido auditor del Nuncio Monseñor Czacki y era muy conocido en la capital. Llevó a cabo contactos con los dirigentes republicanos; pero en cuanto lo supieron los cinco cardenales de Francia, publicaron una carta colectiva en la que, aun proclamando que «el deber de los católicos es dar tregua a los sentimientos políticos, colocándose resueltamente en el terreno constitucional», hacían un balance de la actividad antirreligiosa de la República durante diez años: balance que tenía todo el aspecto de una requisitoria, de cuya intención pudo preguntarse si estaba solamente en tomar precauciones para el porvenir. El Papa siguió su camino. Una entrevista concedida por él a Ernest Judet, redactor jefe del *Petit Journal,* el más leído de los periódicos franceses, formó parte de sus intenciones. Y *el 20 de febrero de 1892* la encíclica *Au milieu des sollicitudes,* redactada en francés, salió a la luz. En ella podía leerse: «Aceptar los nuevos poderes no sólo está permitido, sino reclamado y hasta impuesto por la necesidad del lazo social que los ha hecho y los mantiene.» «Semejante actitud es la más segura y la más saludable línea de conducta para todos los franceses en sus relaciones civi-

1. Sobre Lavigerie, ver t. XI; y más adelante, capítulo VI.

les con la República, que es el gobierno actual de su nación.»

Por supuesto, la acogida hecha a la encíclica fue muy diversa. Los católicos verdaderamente fieles, los que colocaban en primer lugar la virtud de la obediencia al sucesor de Pedro, se inclinaron —no sin conflictos de conciencia a veces, como ocurrió con Eugène Veuillot, Paul de Cassagnac y Albert de Mun, que sacrificó a su deber sus sentimientos monárquicos y su amistad con René de la Tour du Pin—. Los obispos, en su inmensa mayoría, se sometieron también, pero evidentemente sin entusiasmo.[1] *La Croix* halló una fórmula por lo menos extraña: «El Papa ha dicho que la política no era más que un engaño inmenso y, como jefe del catolicismo, ha decidido que en Francia no se fuera más que católico y francés.» A la derecha se desencadenó el furor. La *Gazette de France* habló de la «coalición de Roma y el Gran Oriente»; en la *Libre parole,* Drumont preguntó qué caballero francés «poseería aún el guantelete de hierro con que Nogaret abofeteó a Bonifacio VIII». Sin admitir, desde luego, semejantes violencias, muchos sacerdotes y fieles permanecieron opuestos a la nueva política y no se recataron de ello. En las elecciones de 1893 se dio a los católicos la consigna de votar contra los «comprometidos», ¡aunque para ello hubiera que preferir a un francmasón! Diez años después, poco antes de su muerte, León XIII debía decir al abate Frémont: «El clero francés, por su desobediencia a mi programa de 1892, me incapacita para salvarlo.»

En el campo de enfrente, la audaz opción de León XIII no fue siempre mejor entendida. Si algunos republicanos, como Eugène Spuller, preconizaron un «espíritu nuevo» animado por la tolerancia, otros muchos no manifestaban mucho deseo de trabajar por una reconciliación. Clemenceau lanzó a los partidarios del «espíritu nuevo»: «No podréis guiar a la Iglesia, porque la Iglesia quiere exactamente lo contrario de lo que vosotros queréis.» Léon Bourgeois declaró que era necesario «mantenerse en el viejo espíritu republicano» y que una nueva ley sobre las asociaciones le parecía indispensable: para prepararla recibió, como ministro del culto, a Emile Combes, un ex seminarista que había abandonado la Iglesia. Por todas partes un movimiento de opinión —tras el cual maniobraba la Francmasonería— trató de impedir la reconciliación que deseaba León XIII. Y pronto, muy pronto, fueron tomadas unas medidas, ya torpes, ya intencionadamente hostiles: establecimiento de un «abono» para reemplazar al impuesto sobre el acrecentamiento de los bienes de las congregaciones, supresión del luto de Viernes Santo en la marina francesa... Albert de Mun —«compromisario» si los hubo— debía declarar que el gobierno republicano «había rechazado las adhesiones de sus adversarios».

Así, de inmediato, la audaz decisión de León XIII de poner fin al antagonismo de principio entre la República francesa y la Iglesia no dio los resultados que había dado por supuestos. Por falta de unos y otros, tanto de católicos como de anticlericales, el «Compromiso» no impidió que estallara la grave crisis religiosa que siguió al asunto Dreyfus, y que desembocó en la separación de la Iglesia y el Estado. Si no es verdad, como tan injustamente declaró Etienne Lamy,[1] que «el celo de León XIII por la Alianza precipitó la ruptura», hay que reconocer que no la impidió. Sólo más tarde se darían cuenta de la fecundidad de su idea, cuando las circunstancias hubieran permitido establecer entre la República y la Iglesia relaciones honestas, para bien de ambos poderes. Pero acerca de este punto, como en tantos otros, tratábase de una opción para el porvenir que había tomado el Papa Pecci.

1. El abate Landrieux, futuro Obispo de Dijon, entonces secretario del Cardenal Langénieux, observó: «La encíclica reciente tiene menos razones para sorprender que el Concordato». (*Memorias* inéditas).

1. Discurso en respuesta a Monseñor Duchesne en ocasión de su recepción en la Academia francesa, 26 de enero de 1911.

Bajo el águila de dos cabezas

Otra opción fue tomada en Austria-Hungría, tan audaz, con un blanco tan lejano que aun en nuestros días ningún historiador parece haberla comprendido. El Imperio habsburgo, dirigido por Su Majestad Apostólica Francisco José, se enorgullecía de ser uno de los bastiones del catolicismo en Europa. Sus ministros aludían de buena gana a la situación del Papa en Roma y a la necesidad de garantizarle una plena independencia. De hecho, la corte de Viena estaba minada por influencias anticristianas o, en todo caso, antirromanas: el josefismo contaba aún con partidarios; la Francmasonería, allí como en todas partes, ganaba influencia; la alta banca y los grandes negocios estaban en manos de judíos hostiles a la Iglesia; y eran numerosos los admiradores de Bismarck. También fracasó León XIII en sus esfuerzos por hacer revivir el concordato. No pudo impedir, en 1894, que se votara una ley que hacía el matrimonio civil necesario y suficiente —cuando hasta entonces no existía más que el matrimonio eclesiástico— y que castigaba con multas a los sacerdotes que bendijeran a futuros esposos sin que el registro civil hubiera registrado su unión.

A la pequeña guerra suscitada contra el catolicismo bajo la muy católica águila de dos cabezas, León XIII respondió con llamamientos a la conciencia católica, pidiendo a los fieles que fueran verdaderos creyentes, que no se contentaran con una religión de fachada —lo que era con demasiada frecuencia el catolicismo austríaco— y se afirmaran para que les fueran respetados sus derechos. No sin vacilación animó el nacimiento de un «partido social-cristiano», fundado por el príncipe Aloys de Lichtenstein y el doctor Lueger, burgomaestre de Viena, y que se inspiraba en las ideas de Vogelsang; y lo defendió incluso cuando algunos aristócratas conservadores acudieron a quejarse a Roma de las tendencias demasiado audaces de aquel movimiento.[1]

Pero hizo también otra cosa. Con una jugada audaz, manifestó públicamente un especial interés por los elementos étnicos que, en el Imperio, no pertenecían al mundo germánico. Durante todo su reinado llevó a cabo una política eslavista y húngara que, evidentemente, respondía en él a un profundo punto de vista. Conducidos por el bullente Monseñor Strossmayer,[1] los eslavos del sur, croatas y eslovenos, se reorganizaron y reforzaron. Viose sus peregrinaciones que iban a Roma a aclamar al Papa y a agradecerle hubiera decidido la celebración para toda la Iglesia de la fiesta de los Santos Cirilo y Metodio, evangelizadores de los eslavos. Gran impresión hizo una decisión pontificia: la orden dada a los sacerdotes eslavos para que enseñaran el catecismo en la lengua eslava.

Análoga actitud fue adoptada con Hungría, a la que León XIII colmó de atenciones y consejos, recordándole —especialmente en 1886, con motivo del segundo centenario de la liberación de Buda— el papel que los húngaros habían asumido como defensores de la Cristiandad contra los turcos. Fueron dadas las mismas instrucciones que a los países eslavos, para que el catecismo fuera explicado en húngaro y no ya en alemán, según una vieja costumbre. ¿Había adivinado León XIII, con su genio, que llegaría un día en que, abatida el águila bicéfala, las nacionalidades reunidas bajo la autoridad de los Habsburgo alcanzarían la independencia y que, ante esa eventualidad, la Iglesia debía hacerse nacional en ellas?

Vaticano y Quirinal

Hay empero un sector en que la amplitud de espíritu de que dio pruebas por doquier León XIII parece haber faltado. Es aquel en que, según nos parece hoy, era más indispensable una política de flexibilidad: el sector italiano. Se tiene la impresión de que toda la

1. Ver, más adelante, pp. 173 y sigs.

1. Que había hecho útil su papel en el Concilio Vaticano, ver t. X.

política italiana del gran diplomático ha sido dominada por la cuestión romana, cuestión que él no quiso —que tal vez no osó— abordar con la audacia que le era familiar. La situación en que la encontró estaba clara: tan clara como sin salida. El Papado seguía considerándose víctima de una expoliación inadmisible: el poder que se había adueñado de Roma era ilegítimo. No era posible negociación alguna con él, puesto que negociar hubiera sido reconocer de hecho su existencia: tal era la razón por la que Pío IX había rechazado la «ley de garantías» ofrecida por el nuevo gobierno italiano. A los ojos del Papa no había gobierno italiano, sino un gobierno piamontés o subalpino que usurpaba en Roma los derechos del Soberano Pontífice. Prisionero voluntario en el Palacio Vaticano, el Vicario de Cristo nunca podría tener relaciones con él. Y los mismos católicos italianos, para subrayar su negativa a someterse a un gobierno usurpador, no debían ejercer ninguna actividad política.

Esa rígida actitud —se pregunta uno—, ¿sería conservada por León XIII? Durante el Conclave esa pregunta había estado en todos los labios; incluso se había pretendido que la elección se apoyara en ella. De lo mismo se habló en el Consejo de Ministros, en el que se había decidido que si el nuevo elegido aparecía en la logia exterior de San Pedro para bendecir a la muchedumbre —lo que significaría que ya no se consideraba como prisionero en el Vaticano— las tropas presentarían armas. Pero ya hemos visto que Joaquín Pecci no se mostró en el balcón exterior y dio su primera bendición apostólica en el interior de la basílica. La cosa estaba decidida: sobre la cuestión romana, León XIII conservaría la misma actitud que Pío IX.

Efectivamente, la intransigencia fue la norma —al menos oficialmente— durante todo el pontificado. La primera encíclica, de abril de 1878, renovó y confirmó las declaraciones de protesta de Pío IX contra la violación de los derechos de la Iglesia en materia de poder temporal y por la ocupación de Roma. Nueve años después, la resonante carta dirigida al nuevo Secretario de Estado, Cardenal Rampolla, reivindicaba incluso una «soberanía efectiva» como prenda de independencia. Una vez más, en 1902, el viejo Papa mantenía las mismas exigencias. Sin embargo, en torno a él, junto a los intransigentes, algunas personalidades —a veces muy allegadas— procuraban impulsar hacia una política de acomodamiento. Todos los que trataron de tomar públicamente una posición fueron fulminados inmediatamente; no solamente el Padre Curci, antiguo jesuita y fundador de la *Civiltá Cattolica*, cuyos folletos sobre el *Vaticano Real* tenían el aspecto de panfletos, sino también sacerdotes muy razonables y moderados, como Dom Torti, benedictino, subarchivero de la Santa Sede, autor de un opúsculo cuyo título lanzó la palabra que más tarde alcanzaría tanta fortuna, la *Conciliación*, y Monseñor Bonomelli, célebre Obispo de Cremona, uno de cuyos artículos en la *Rassegna nazionale*, en el que se decía que era necesario «tener en cuenta la realidad de las cosas», fue de buenas a primeras puesto en el Indice.

Así, durante el cuarto de siglo en que León XIII dirigió la Iglesia las únicas relaciones oficiales entre el Vaticano y el Quirinal fueron las de un antagonismo estéril. En la Ciudad Eterna coexistieron dos sociedades, el «mundo negro», fiel al Papa, y el «mundo blanco», leal a la Corona, no sin que la habilidad romana se esforzara por establecer lazos oficiosos entre ambos campos... La situación no era menos penosa para todos, igual para el mismo León XIII, que se sentía siempre obstaculizado por la «cautividad» vaticana, que para la Italia nueva que, según una curiosísima frase de Ernest Levisse, «no se hallaba en absoluto allí en su capital como las demás naciones»,[1] o para aquellos italianos que deseaban ser al mismo tiempo fieles al Papa y patriotas. Se ha preguntado con frecuencia cómo un espíritu tan clarividente, tan abierto como el de León XIII ha podido permanecer encerrado en posiciones tan estrechas. ¿A causa de su formación personal?

1. *Vue générale de l'Histoire politique*, páginas 210-212.

Había nacido en el dominio de San Pedro y crecido al servicio del Papa que rehusara todo acomodamiento. Quizá también porque, a pesar de todo lo enérgico que fuese, hubo de tener en cuenta la opinión de los intransigentes, a la manera del Cardenal Pitra y del *leader* español Nocedal, que le reprochaban su liberalismo y a quienes tuvo que llamar al orden en varias ocasiones, pero que hubieran tenido buena maña en denunciarle, de haber perdonado a los expoliadores de Roma. En todo caso, la intransigencia de que dio prueba en aquella ocasión, unida a las intenciones abiertamente ofensivas de los anticlericales italianos y muy especialmente de la municipalidad de Roma, prolongó a lo largo de todo su pontificado un desagradable estado de tensión.

Las fricciones comenzaron al día siguiente de la elección pontificia. Habiendo decidido la Municipalidad de Roma que en adelante no sería obligatoria en las escuelas comunales la enseñanza del catecismo, León XIII protestó contra esa medida y contra el apoyo —de apariencias provocadoras— dado a la propaganda protestante en la Ciudad Eterna. Por su parte, los liberales se desencadenaron contra el Vaticano en su prensa y en el Parlamento: durante una reunión organizada por la Francmasonería se oyó exclamar a un orador: «Escupo sobre ese cadáver putrefacto que es el Papado.» Más ruido hicieron aún dos incidentes. En julio de 1881, el traslado de los restos de Pío IX a San Lorenzo Extramuros, fue ocasión de escenas que casi llegaron a la revuelta; aunque, de acuerdo con el gobierno, la operación tuvo lugar de noche, el secreto fue mal guardado y una muchedumbre de cientos de miles de fieles siguió al féretro y fue atacada por contramanifestantes, que se lanzaron sobre el cortejo gritando: «¡Al Tíber con la carroña!» Sólo al cabo de tres horas, y con mucha blandura, restableció el orden la guarnición de Castel Sant'Angelo. Después, al año siguiente, ocurrió el sexto centenario de las Vísperas Sicilianas,[1] de las que una interpretación acrobática de la historia permitió hacer la ocasión de manifestaciones antipontificias,[1] manifestaciones cuyo lustre trató de realzarse publicando dos innobles cartas del viejo Garibaldi. Todas las ocasiones eran buenas para atizar el fuego. Que un arquitecto del Vaticano, llamado Martinucci, se hallara en dificultades con sus empresarios, y ya los tribunales laicos de la monarquía italiana se consideraban felices de declararse competentes en el asunto. Los fondos de la Congregación de Propaganda eran arrebatados y pagados como rentas sobre bienes del Estado. Se negó el *exequátur* a los obispos, lo que dejó veinte sedes vacantes. So pretexto de que el Rey de Italia era heredero del Rey de las Dos Sicilias, que, en virtud de un concordato designaba a los obispos de su reino, al Arzobispo de Chiesi, nombrado por la Santa Sede, le fue impedida por los *carabinieri* la entrada en su diócesis.

A decir verdad, muchos de los gobernantes italianos consideraban absurda esa ridícula guerra y se preocupaban por las agitaciones socialistas. El mismo León XIII aprovechaba cualquier ocasión para deplorar «el funesto desacuerdo». Hacia 1887 tuvo lugar una tentativa de acercamiento bajo el ministerio Depretis. Se insinuaron diversas soluciones: reinstalación provisional de la capital italiana en Florencia, abandono al Papa, en plena soberanía, de la ciudad leonina. Pero esa tentativa no progresó: los anticlericales la dificultaron, clamando que el Papa iba a renunciar por fin al poder temporal, lo que decidió a León XIII a escribir la resonante carta al Cardenal Rampolla, en la que mantenía sus derechos.

La llegada a la presidencia del gobierno de *Crispi*, un antiguo participante de los «Mil» garibaldinos, llamado «el Gambetta italiano», maniático del anticlericalismo, hizo reanudar la pequeña guerra. El nuevo código promulgó fuertes penas contra los clérigos «que atacaran públicamente las instituciones del Estado o las decisiones de la autoridad». Un decreto suprimió el catecismo en todas las escuelas primarias. Volvieron a empezar los incidentes

1. Ver *«La Catedral y la Cruzada»*.

1. Porque el Papa Martín IV se había puesto de la parte de Carlos de Anjou y de los franceses.

desagradables y absurdos. El mismo año, 1888, en que el Jubileo sacerdotal de León XIII hacía afluir a Roma a los peregrinos, pareció una buena ocasión para elevar en el *Campo dei Fiori* un monumento a Giordano Bruno, aquel dominico apóstata, profesor de ateísmo e inmoralidad, que había sido quemado en aquel mismo lugar por orden de la Inquisición en 1600;[1] se hicieron bien las cosas; Renan envió un telegrama caluroso y un periódico romano anunció que, de rechazo, la Iglesia estaba muerta. Las vejaciones prosiguieron de año en año: requisa de la mayor parte de los bienes de las cofradías religiosas, en beneficio de las oficinas seculares de beneficencia. Celebración grandiosa, en 1895, del vigesimoquinto aniversario de la conquista de Roma y proclamación de la fecha del 20 de septiembre como fiesta nacional obligatoria. Erección, en la cumbre del Gianícolo, de una estatua ecuestre de Garibaldi. La disputa con la Iglesia se había hecho tan habitual, que, hasta cuando Crispi se hundió clamorosamente, después del desastre de Adua, el moderado marqués Di Rudini no renunció a la política anticlerical, por temor a ser desbordado por la izquierda. En 1898, después de las huelgas de carácter revolucionario que sacudieron al país —en Milán hubo que utilizar la artillería— cientos de obras católicas sociales y económicas, mutualidades y otras, fueron suprimidas de un solo golpe, so pretexto de que eran socialistas. Hasta el término del pontificado, una serie de incidentes, menos violentos pero siempre repetidos, manifestaron la misma tensión entre el Quirinal y el Vaticano.

Pero León XIII no tomó jamás partido acerca de esa deplorable situación. Cada vez que eran violados los derechos de la Iglesia, cada vez que la religión era injuriada, su voz se elevaba, tranquila y fuerte, para protestar. En los peores momentos de tensión llegó a suceder que el Papa dijera que podría salir de Roma, refugiarse en España —donde incluso se había previsto un castillo cerca de Granada— o en Malta, o en Austria, sin que pueda decirse exactamente si se trataba de una intención seria o de una amenaza diplomática. Lo que no le impedía mantenerse dispuesto a acoger cualquier tentativa de acercamiento y hasta manifestar una mansedumbre que algunos católicos consideraban excesiva. Así, cuando en 1900 el Rey Humberto I fue asesinado por un socialista anarquizante, el Papa autorizó exequias religiosas y la sepultura en el Panteón, es decir, en la iglesia de Santa María de los Mártires. Se daba perfecta cuenta de los peligros que la situación hacía correr a la Iglesia y de las dificultades de todas clases que suscitaba. Así, cuando un Jefe de Estado extranjero acudía a Roma, el Soberano Pontífice estaba obligado a negarse a recibirlo si primero se dirigía al usurpador: de donde nacían complicaciones protocolarias sinnúmero. Más grave aún: el mantenimiento de la hostilidad entre la Santa Sede y el reino de Italia contribuía a impulsar a éste por la vía de la Triple Alianza, con una Alemania protestante y una Austria más o menos antirromana, maniobra de la que León XIII se preocupaba tanto, que llegó a desear el acercamiento entre Francia y Rusia para contrarrestar el efecto.

Evidentemente, la prudencia hubiera podido salir de aquel callejón sin salida y encontrar un *modus vivendi*. Y de hecho, continuamente se llevaron a cabo negociaciones secretas, conducidas por mediación del Cardenal de Hohenlohe, de un franciscano amigo de la familia real, del diputado calabrés Fazzari y de los salesianos de Dom Bosco, negociaciones cuyos detalles y amplitud no podrán ser conocidos hasta que queden abiertos los archivos del Vaticano referentes a este período. Ninguna concluyó satisfactoriamente: las posiciones en ambos campos se habían endurecido demasiado. Pudiéronse arreglar problemas en detalle, como el del *exequátur* de los obispos —lo que permitió al Cardenal Sarto ir a tomar posesión de su sede patriarcal de Venecia[1]—,

1. Ver «*La Reforma Católica*».

1. Lo que él esperaba desde hacía meses.

pero en lo esencial, en la cuestión romana, nada se obtuvo: tal vez, simplemente, porque aún no había llegado el tiempo.

Esa actitud de intransigencia —que la inmensa mayoría de los católicos del mundo entero aprobaban— tuvo una consecuencia feliz en cuanto a la vitalidad del catolicismo italiano. El *non expedit* que Pío IX había tomado como norma de su actitud política y que León XIII mantuvo —quizá sin aprobarla del todo...— los apartó de la política activa. Eso disminuyó grandemente, sin duda, la fuerza de los partidos conservadores. Pero, no pudiendo ser, según la célebre fórmula,[1] *né eletti né elettori*, los católicos buscaron otros medios de acción. Prestaron gran atención a las cuestiones municipales, a las que les llevó a interesarse León XIII: la *Unione romana* llegó a ser, bajo la dirección de Monseñor Jacobini, un organismo central para animar y dirigir esa clase de acción. Formaciones a las que podría calificarse de parapolíticas alcanzaron gran importancia: la *Federazione piana*, por ejemplo, creada bajo Pío IX para defender los derechos del Papa, o la *Sociedad de la juventud católica italiana*, que seguiría activa hasta la guerra mundial, o también la *Pía unión de mujeres católicas*; simultáneamente, los católicos se interesaron por las obras sociales, las mutualidades y cooperativas. [2]

Una empresa eclipsó inmediatamente todas las demás fundaciones y ya en los comienzos del pontificado de León XIII ofreció un cuadro único y general a la actividad de los católicos: la *Obra de los Congresos y de los Comités católicos*, a la que vimos nacer bajo Pío IX[3]; aprobada oficialmente en 1876, animada por León XIII, la obra tenía por objeto «reunir todas las asociaciones católicas de Italia para una acción común y concertada en defensa de los derechos de la Santa Sede y de los intereses religiosos y sociales de todos los italianos, bajo el impulso del Soberano Pontífice y la dirección de los obispos y del clero». Así tendió a organizarse de tal suerte, que nada de cuanto interesaba al catolicismo italiano le fue extraño.

Cinco secciones se repartieron la actividad de los Congresos: la primera se refería a la acción general; la segunda, a la acción social; la tercera, a la instrucción y educación; la cuarta, a la prensa; la quinta, al arte cristiano. El conjunto estaba dirigido por un Comité central elegido por los Comités provinciales y estaba presidido por un presidente general. Hombres de primer orden se entregaron a fondo a esta empresa, el marqués Salviati, el barón Vito d'Ondes, el profesor Toniolo, el gran orador Paganuzzi, el futuro hombre de Estado Filippo Meda y, *muy pronto en primera fila*, un sacerdote de temperamento de fuego, Dom Romolo Murri. Sería muy ingenuo, sin duda alguna, creer que, en todos los terrenos, la obra de los Congresos haya sido verdaderamente eficaz: allí se habló más que se hizo, en muchas ocasiones. Pero ya veremos [1] que fue eficaz en materia social, bajo la dirección de un eminente maestro, Giuseppe Toniolo. En política enseñó a los católicos a no dormirse en la tranquilidad del «ni elector ni elegido», fórmula que el joven Filippo Meda quería sustituir con esta otra: «Preparación en la abstención.»

¿Fue, en definitiva, dañosa a los intereses católicos en Italia la rígida política de León XIII? No se piensa así al ver hasta qué punto la acción de los católicos, preparada por el largo retiro lejos de las urnas, iba a ser fecunda hasta nuestros días. Por lo demás, el gran Papa, que sabía unir tanta prudencia a puntos de vista sobre el porvenir tan audaces, consideró sin duda que para volver la página sobre la cuestión romana no habían llegado aún los tiempos en que la autoridad espiritual de la Sede Apostólica bastara para garantizar su independencia y su poder: esos tiempos en cuyo nacimiento tanto había trabajado él mismo.

1. Es de Dom Margotti, lanzada en las *Armonías*, de Turín, en 1860.
2. Ver en nuestro cap. IV, p. 146.
3. Ver nuestro tomo X.

1. Más adelante, cap. IV, pp. 146 y sigs.

El árbitro de las naciones

De esa autoridad espiritual ya fueron dadas pruebas inequívocas durante su pontificado. Lo hemos visto: la política cristiana de León XIII, tal como la había definido en *Immortale Dei,* no consistía solamente en hacer vivir a la Iglesia en paz con los poderes civiles. Había recordado que, a causa de la naturaleza superior de su poder, el Vicario de Cristo tiene el derecho de dar directrices a las sociedades humanas, de recordarles las exigencias de la fe cristiana y, por decirlo en una palabra, el derecho a afirmarse como su guía y su árbitro. León XIII se propuso establecer precisamente esta influencia de la Iglesia y de su Jefe. Y, en la manifestación de ese propósito, alcanzó grandes éxitos.

El papel del Papa como árbitro entre los hombres no podría ser, evidentemente, más que el de pacificar los ánimos y trabajar en el establecimiento del reinado de la justicia. León XIII lo asumió en dos terrenos. En uno de ellos, el social, su intervención fue tan nueva, tan audaz, que abrió una nueva página en la historia del Cristianismo, y a la que hay que considerar aparte, en el contexto de las ideas y acontecimientos en que se actuó.[1] Pero el imperioso llamamiento lanzado a los cristianos mediante la *Rerum Novarum* para que trabajaran en instaurar un mundo más justo y fraternal, no contribuyó poco a restituir al sucesor de Pedro todo su prestigio y a asentar su influencia. Al presentarse como árbitro de las clases sociales, León XIII cumplió un gesto de gran política en el sentido más exacto del término.

En el terreno diplomático, la situación de la Iglesia era mediana. Desde hacía ciento cincuenta años y aún más —en todo caso, desde el Congreso de Viena—, el Papado se había hallado excluido de los debates internacionales en los que se jugaba la suerte del mundo. El mismo Consalvi no había logrado, a pesar de la amistad y admiración que le manifestaban los dirigentes de Europa, hacer reconocer el derecho que asistía a la Sede Apostólica para participar en los consejos de las naciones. Parecía haber terminado el tiempo en que el Papa fijaba la regla de conducta de los gobiernos y ponía fin a sus disputas. Ese tiempo volvió con León XIII que, para trabajar en la verdadera pacificación, no retrocedió, llegado el caso, ante las responsabilidades de un arbitraje internacional.

La ocasión más sorprendente de las que tuvo para manifestar esa intención se le ofreció, en 1885, por su enemigo de la víspera, Bismarck. Alemania y España se disputaban la posesión de las islas Carolinas, en el océano Pacífico. Habiendo desembarcado en aquellas tierras los alemanes, los españoles afirmaban que eran los únicos propietarios de las islas. La pasión subió de punto; en una plaza de Madrid, la muchedumbre quemó los escudos arrancados de la fachada de la embajada de Alemania. Las cancillerías esperaban la guerra. Fue entonces cuando estalló el golpe de escena. Bismarck hizo saber, en nombre de su emperador, que estaba dispuesto a someter las diferencias al arbitraje de una autoridad moral incontrovertible y que a sus ojos un solo hombre poseía esa autoridad: el Papa. Y escribió personalmente a León XIII, dándole el título de «Sire», lo que era sin duda alguna un medio de evitar las fórmulas «Santísimo Padre» o «Vuestra Santidad», pero también una delicada alusión a la soberanía del Pontífice. El gobierno español, evidentemente, no pudo rechazar la propuesta. En Berlín, el diario oficial *Die Post* precisó que se esperaba del Papa que no se contentara con el papel de conciliador, sino que «dando a conocer al mundo las razones de su juicio», estableciera «las bases del derecho de gentes»; el mundo —añadía el periódico— «espera una sentencia que funda el acuerdo entre la civilización moderna y las leyes del Cristianismo». ¿Podía decirse mejor? ¿Hubiérase pensado que la *Kulturkampf* no estaba aún oficialmente clausurada? Por supuesto, los periodistas protestantes acusaron al Canciller de conducir de nuevo al mundo hacia la teocracia medieval. Y Crispi

1. Ver capítulo siguiente.

exclamó: «Si alguien hubiera dicho, hace quince años, que el Papa podía ser llamado a realizar el oficio de mediador internacional, se le hubiera enviado inmediatamente al manicomio.»

Por lo demás, León XIII, con la prudencia que ya se le conocía, no intentó erigirse en legislador internacional; se limitó a sugerir un acuerdo en el que los derechos anteriores de España aparecían reafirmados, pero en el que los alemanes veían reconocidas ventajas especiales. Ambos gobiernos aceptaron el compromiso. León XIII escribió a Bismarck para felicitarle por su moderación y le confirió la Orden de Cristo.

Este episodio resonante muestra suficientemente de qué autoridad gozaba ya, sólo siete años después de su advenimiento, el sucesor del «noble vencido» Pío IX. Ofreciéronse otras ocasiones, y fueron inmediatamente aprovechadas, de probar que el Papa estaba dispuesto a intervenir cada vez que la justicia, la caridad y la paz entre los pueblos estuvieran en discusión. Así apoyó con energía las campañas entonces emprendidas contra el mantenimiento de la esclavitud en Africa.[1] Después del desastre que el cuerpo expedicionario enviado por Crispi a Etiopía sufrió en Adua, fue él quien se ocupó de los prisioneros italianos y escribió al Negus para obtener su liberación. En varias ocasiones, el gobierno inglés, estuviera dirigido por Gladstone o por Lord Salisbury, le pidió que interviniera en Irlanda para calmar los ánimos e impedir la explosión. Cuando Guillermo II decidió convocar en Berlín una conferencia internacional para estudiar los medios propios «para mejorar la condición obrera», comunicó el programa al Papa, le pidió su «bienhechor apoyo» y le sugirió que enviara un representante, propuesta que eludió León XIII, porque sabía perfectamente qué segundas intenciones políticas se ocultaban tras los generosos sentimientos manifestados por el Kaiser. Todavía en 1889, cuando se preparó la primera conferencia internacional de la paz, que iba a realizarse en La Haya, la Reina de los Países Bajos advirtió oficialmente al Papa y le pidió su apoyo moral. A lo que León XIII respondió: «Entra especialmente en nuestro papel no sólo el prestar un apoyo moral a la obra de pacificación, sino llevar a ella una colaboración eficaz.» Y el Cardenal Rampolla hizo saber que si la Santa Sede era invitada se haría representar con toda certeza. Al saber esto, el gobierno italiano tuvo miedo: ¿no plantearía en esa conferencia el representante del Papa la cuestión de Roma? El Quirinal opuso, por lo tanto, un veto formal a la invitación y las grandes potencias no osaron ir adelante. León XIII sintió una viva amargura al verse apartado de aquella manera (él, que era el pacificador por excelencia) de las reuniones en que iba a trabajarse por la paz mundial. Sabido es, además, cuán mínimos serían los resultados de la conferencia y cómo la paz no salió de ella más segura. Pero, en cierto modo, el ostracismo en que le mantenía el odio sectario del gobierno italiano, ¿no era una prueba suplementaria de la autoridad y de la influencia reconquistadas por el Papado?

En Francia: del asunto Dreyfus a la persecución

Los últimos años del pontificado de León XIII fueron ensombrecidos por preocupaciones muy graves. El cuidado más pesado le vino de Francia, donde estalló una crisis de una violencia extrema, de la que temió desde el comienzo, y con toda justicia, que tuviera para los católicos penosas consecuencias. Y no fue una de las menores tristezas del término de su vida el ver que sus consejos eran ineficaces y que sus hijos, los católicos franceses, se lanzaban por unos caminos que no podían llevar a la Iglesia más que a un drama.

En 1898 estalló el asunto Dreyfus. Son bien conocidos los hechos. En los comienzos, un banal asunto de espionaje. Cuatro años antes, en el otoño de 1894, un oficial de artillería destacado en el Estado Mayor, el capitán Alfred Dreyfus, fue acusado de haber ven-

1. Ver cap. III volumen siguiente.

dido a Alemania secretos militares. Llevado ante un consejo de guerra, fue condenado a la degradación y prisión perpetua, por más que el inculpado no cesara de protestar su inocencia. Los jueces habían tenido noticia de un documento que, contrariamente a lo exigido por la ley, no fue comunicado al acusado ni a su defensor. Y mientras el condenado purgaba en la Isla del Diablo, frente a la costa de Guayana, su pesada pena, su hermano Mathieu y su amigo el escritor Bernard Lazare emprendieron investigaciones para probar su inocencia.

«El asunto» comenzó verdaderamente cuando el nuevo jefe del «Segundo Departamento» —el servicio de información francés—, el coronel Picquart, habiendo llegado a la convicción de que el culpable no era Dreyfus, sino otro oficial de discutida reputación, el comandante Estherhazy, fue invitado a guardar silencio y a no suscitar una nueva cuestión por sus jefes —comprendido el ministro—. Pero algunos hombres políticos habían sido puestos alerta: el senador Scheurer-Kestner y el gran polemista radical Clemenceau. Intervinieron: Clemenceau, en su diario *L'Aurore*, lo hizo con su acostumbrada violencia. Las pasiones empezaron a caldearse.

El buen sentido y la equidad decían: «Si Dreyfus es verdaderamente culpable, merece su castigo; pero si existe una sospecha de que se haya cometido un error judicial con él, hay que revisar su proceso.» Pero Dreyfus era judío y, para algunos, eso era una presunción de culpabilidad tan fuerte, que llevaba necesariamente a la convicción. Poco importaba que fuera ilegal el medio utilizado para hacerlo condenar; el judío Dreyfus no podía ser más que culpable y no debía desautorizarse a un tribunal militar para discutir su caso. En cambio, para aquellos a quienes bien pronto empezaría a llamarse los «dreyfusistas», la iniquidad cometida con Dreyfus por el consejo de guerra pesaba sobre todo el Estado Mayor, sobre todo el Ejército y sobre el gobierno, que entonces estaba formado por republicanos moderados. Ambas posiciones eran igualmente inadmisibles. «El asunto» pasaba así al terreno político.

Sucediéronse los episodios sensacionales; absolución del comandante Estherhazy; proceso incoado contra el célebre novelista Zola, por difamación al ejército, después de su resonante artículo «*J'accuse!*»; suicidio del coronel Henry, convicto de haber introducido una falsificación en el *dossier* Dreyfus; anulación del juicio del primer consejo de guerra y pronunciamiento, por un segundo consejo, de una sentencia más indulgente pero absurda, que concedía circunstancias atenuantes al acusado. Entretanto, Francia aparecía dividida en dos. Lo mismo en la prensa que en el Parlamento, en los salones igual que en las familias; «dreyfusistas» y «antidreyfusistas» se enfrentaban. La violencia alcanzaba un nivel asombroso; el abogado de Dreyfus estuvo a punto de ser asesinado; un «antidreyfusista» abofeteó al presidente de la República. Apenas se hablaba ya de Dreyfus, cuya personalidad aparecía bastante pálida para un papel tan grande. Pero se estaba en pro o en contra del ejército, en pro o en contra de la razón de Estado, en pro o en contra del régimen. En semejante asunto, patéticas crisis de conciencia se mezclaban a maniobras sórdidas. Y no era solamente el gobierno de los moderados el que saltaba, arrebatado por la borrasca: era la misma Francia la que en ella arriesgaba su unidad nacional y casi su existencia.

¿Cuál fue la actitud de los católicos en ese drama? Hay que reconocer que muy pocos de entre ellos se plantearon la cuestión de justicia y razonaron con serenidad. Es cierto que se constituyó un *Comité católico para la defensa del Derecho* con Paul Viollet, el Padre Maumus, los abates Frémont, Vignot, Bruguerette y seglares como Hervé de Kerohant y Léon Chaine: pero no constituyeron más que un puñado de hombres, al que se llenó de ultrajes. La inmensa mayoría de los católicos estaba habituada a admirar, a venerar al Ejército; la mayoría de los oficiales eran católicos. Que ciertos jefes militares hubiesen cometido o encubierto la negligencia de un magistrado, de lo que les acusaban los partidarios de Dreyfus, parecía inadmisible y blasfemo. «El libre examen no está permitido en

esa clase de asuntos» —escribía el Padre Vincent de Paul Bailly en *La Croix*—. A la petición de recibir a Mathieu Dreyfus, Albert Mun, aquel corazón tan generoso, se negaba a ello con altivez. El Cardenal Richard, Arzobispo de París, respondía al hermano del condenado: «La Iglesia no tiene motivo para intervenir.» En las masas, donde perduraba un antisemitismo latente al que venían a despertar las abyectas campañas de Drumont y de su *Libre Parole*, la pasión llegó bastante más lejos. La prensa católica, con *La Croix*, de París a la cabeza, sirvió a sus lectores un ardiente antidreyfusismo. «Cristiano y antijudío, he aquí dos términos inseparables» —podía leerse en un órgano cuya primera página se adornaba con la imagen de un judío crucificado—. Millares de católicos ingresaron en la «Liga de patriotas», antidreyfusista; millares contribuyeron a la suscripción para levantar un monumento al suicida coronel Henry... Y como para dar a este movimiento una seguridad inatacable, la *Civiltà Cattolica*, revista de los jesuitas de Roma, publicó un artículo acerca del asunto, en el que podía leerse: «El judío ha sido creado por Dios para hacer de traidor en todas partes.»

Pero León XIII consideraba con infinita tristeza aquel desencadenamiento de las pasiones entre sus hijos. En 1899 hizo saber a los directores de *La Croix* que reprobaba «el espíritu y el tono de su periódico»; después, al año siguiente, invitó a los Asuncionistas a abandonarlo. No se engañaba acerca del sentido real que algunos daban al asunto. «¿No será la República misma la verdadera acusada?» —decía—. Y en una entrevista concedida a un corresponsal del *Figaro*, exclamaba: «¡Dichosa la víctima a la que Dios reconoce lo bastante justa para asimilar su causa a la de su propio Hijo sacrificado![1]»: frase que indujo a las buenas damas del *faubourg Saint-Germain* a hacer unas novenas... ¡para que Dios se llevara pronto a aquel Papa hereje! Se dio perfectamente cuenta él, sutil político, de que el contragolpe era fatal para la Iglesia y que ésta lo recibiría como un latigazo.

1. Entrevista de Boyer d'Agen, *Figaro*, 15 de marzo de 1899.

Porque la pasión entre los partidarios de Dreyfus era también violenta. Si el Estado Mayor era antisemita —se decía— era porque los oficiales salían de escuelas jesuitas, y especialmente de la de «la rue des Postes», que dirigía el Padre Du Lac. Así, pues, era necesario hacer que los jesuitas pagaran el asunto; y naturalmente, no solamente ellos, ni sólo los Asuncionistas, sino todas las congregaciones y todos los sacerdotes. *La Lanterne* iniciaba una rúbrica: «Monstruos en sotana.» «Contra el sacerdote todo está permitido —escribía *La Raison*—; es un perro rabioso al que todo el mundo que pase a su lado tiene el derecho de apalear.» Sin llegar a tales extremismos, los republicanos de izquierdas hallaron la ocasión de llevar a cabo una nueva ofensiva contra el clericalismo y, a través de él, contra la Iglesia. Había en los campos dreyfusistas conciencias rectas, corazones sinceramente llevados por la justicia, como Charles Péguy, que debía evocar el «Affaire» en las punzantes páginas de *Notre jeunesse*; pero, según su frase, «todo comienza en mística y todo termina en política», y la lucha por la verdad adquirió muy pronto el aspecto de una campaña radical y socialista contra Cristo y sus fieles. Los más clarividentes de los anticlericales sabían perfectamente qué era lo que hacían al conducir el juego. Planteando la cuestión de principio, Clemenceau escribía que entre la República y la Iglesia no era posible conciliación alguna mientras el Papado no desmintiera el *Syllabus*. Los mismos católicos habían proporcionado a sus enemigos una magnífica ocasión de atacarlos.[1]

El hundimiento de los moderados dejó el puesto a un ministerio llamado de defensa republicana, presidido por *Waldeck-Rousseau*. Este hombre, de apariencia glacial, cuya glau-

1. «No es dudoso —escribe el historiador "laico" Debidour— que el asunto Dreyfus fue la causa determinante del movimiento anticlerical que dio lugar a las leyes de 1901 sobre las asociaciones y de 1905 sobre la separación». *L'Église et l'État en France*, II, p. 169.

ca mirada «cortaba en seco todo ímpetu», era un gran burgués de Nantes, que no pertenecía a la masonería, ni pensaba en absoluto ayudar a la extrema izquierda. Tipo perfecto de político, que consiguió acercar en su gabinete al general Galliffet, vencedor de la Comuna, y al ex socialista Millerand, tenía como plan satisfacer a los anticlericales hiriendo «a los frailes amigos de ligas y a los sacerdotes politiqueros», pero sin romper con la Iglesia y, sobre todo, sin poner en tela de juicio el concordato, que le parecía «el único medio práctico y eficaz de contener el clericalismo».

Tras haber atacado a los nacionalistas y antisemitas [1] entabló el proceso contra los Asuncionistas, exactamente los Agustinos de la Asunción, congregación fundada en 1850 por el Padre D'Alzon para desarrollar expresamente el apostolado de la prensa, y cuya casa editorial, la *Bonne Presse* y el diario *La Croix* tenían efectivamente una considerable influencia en el público católico. Esa congregación no estaba autorizada. Se persiguió a doce de sus jefes, entre ellos al Superior General, el Padre Picard, y al director de *La Croix*, el Padre Vicente de Paul Bailly, en virtud del artículo 291 del Código penal, referente a las sociedades ilícitas.[2] Dichos padres fueron castigados con una multa y la congregación fue disuelta. Tras lo cual, el Cardenal Richard fue a realizar a su casa de la calle Francisco I una visita de simpatía; pero León XIII, como ya hemos visto, les invitó a abandonar el diario, que fue a dar a manos de un gran industrial del Norte, Paul Féron-Vrau.

Arrojar a la jauría a los Asuncionistas y, por supuesto, a los Jesuitas —por más que Albert de Mun demostrara que ninguno de los acusadores de Dreyfus había salido de sus aulas— y, por añadidura, a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, a causa de que uno de ellos, el Hermano Flaminien, fue acusado de asesinato en circunstancias aún más repugnantes que las del proceso de Dreyfus, ¿bastaría todo eso para calmar a los aullantes lobos? Metido en el camino del anticlericalismo, Waldeck-Rousseau se vio empujado más lejos de lo que hubiera deseado. Las medidas que acababa de tomar le habían valido un decidido progreso de su mayoría parlamentaria: ¿podía vacilar ahora antes de proseguirlas y agravarlas? «¡La Revolución forma un bloque!» —había exclamado Clemenceau: el «bloque de las izquierdas» estaba constituido y el muy burgués Waldeck-Rousseau era su prisionero.

Así, pues, se entabló la lucha contra todas las congregaciones religiosas. El punto de ataque contra la Iglesia estaba bien escogido. ¿No tienen las grandes congregaciones como función esencial, desde el centro de la unidad católica y bajo el directo control de la Santa Sede, el vigilar sobre esa misma unidad y luchar contra lo que pueda comprometerla? Asestarles un golpe era herir a la misma catolicidad en un centro vital. Tal fue el verdadero propósito de la ley del *2 de julio de 1901* sobre las Asociaciones. Se daba libertad completa a todas las asociaciones, salvo las religiosas o congregaciones. Para éstas se establecía un régimen de excepción: ninguna podía fundarse sin una ley; e incluso a aquellas ya autorizadas no se les permitía ningún nuevo establecimiento sin un decreto. Además, toda congregación debía presentar a las autoridades civiles la lista completa de sus miembros y un inventario detallado de sus bienes: esta primera medida respondía a una intención precisa, que más tarde aparecería bien clara, porque se había dicho en la Tribuna y repetido en la prensa que 3 216 congregaciones contadas en Francia poseían una fortuna superior a mil millones de francos.

Waldeck-Rousseau encontraba ya que el Parlamento y sus comisiones habían ido un tanto demasiado lejos, pero él mismo se había convertido en jefe de los anticlericales; ahora tenía que seguir a sus tropas. Al menos deseaba que la ley de 1901 fuera aplicada con moderación, que se tuviera en cuenta los servicios prestados por las congregaciones, que «se ex-

1. Cuyo jefe Jules Guérin encerróse con algunos amigos en el local de la liga antisemita, calle Chabrol, y resistió durante veintiocho días a la policía: de donde la expresión «fort Chabrol».

2. Abrogado en 1901.

cluyera la intriga, pero no la caridad». E incluso escribió al Papa para tranquilizarlo. Pero ya estaba desbordado. Las elecciones de 1902 se realizaron en un increíble clima pasional. Todas las fuerzas del anticlericalismo masón fueron movilizadas. En el otro bando un predicador exclamó que no había más que dos candidatos: ¡Jesús y Barrabás! Y muchos obispos publicaron consignas de combate. El bloque de las izquierdas se impuso, con 368 diputados, entre los que eran los más numerosos los radicales. Waldeck-Rousseau, envejecido, cansado, dimitió, aconsejando al Presidente de la República que le diera por sucesor a *Emile Combes*.

Así se inició el reinado político de aquel que debía encarnar la historia del anticlericalismo más sectario. «Viejo cura vuelto atrás de sus votos», según la pintoresca frase de Clemenceau, había sido hecho doctor en letras por sus inteligentes tesis sobre San Bernardo y Santo Tomás de Aquino; había enseñado en el seminario menor de Albi; después, perdida la fe cristiana —aun permaneciendo ostensiblemente deísta y espiritualista— hizo sus estudios de medicina y entró a la vez en la masonería y en la política, en la que muy pronto dio muestras de su hostilidad hacia la Iglesia, que había formado su juventud. Especie de pedagogo autoritario y áspero, que ocultaba su corta talla en una levita conformista, el «pequeño padre Combes» entabló la lucha contra la Iglesia en cuanto se halló en el poder. Durante muchos años habría que contar con este Homais furibundo.

Su política inmediata fue aplicar con todo el rigor de la letra la ley de 1901. Algunas congregaciones perfectamente legales habían abierto establecimientos sin pedir la debida autorización: se los cerraron. Así quedaron clausuradas, de un golpe, 125 escuelas que habían sido abiertas desde el 1.° de julio de 1901. 3 000 habían sido abiertas antes de esta fecha: recibieron orden de cerrar en el plazo de ocho días, porque la autorización no había sido pedida a tiempo. Los obispos se indignaron: su protesta fue llevada al Consejo de Estado. Después, el Gobierno estudió las demandas de autorización depositadas por las congregaciones masculinas. Sólo fueron aceptadas cinco: las de los Trapenses, los Hermanos de San Juan de Dios, los Cistercienses de Lérins, las Misiones africanas y los Padres Blancos. Todas las demás peticiones fueron rechazadas. Cerráronse 1 500 establecimientos, no sin numerosos incidentes, manifestaciones, desfiles, resistencias, que en Bretaña llegaron a violencias sangrientas. Las congregaciones de mujeres sufrieron la misma suerte. Otras medidas menores completaron el cuadro: supresión del Crucifijo en los tribunales, prohibición a los sacerdotes de presentarse al concurso de profesores. El ministro de Colonias, Doumergue, llegó a expulsar de los hospitales de Indochina, del Senegal y de Madagascar a las religiosas que allí trabajaban. En el momento en que, el 20 de julio de 1903, moría León XIII, «el Padrecito Combes» preparaba un asalto contra las congregaciones autorizadas, a fin de «quebrantar la peligrosa máquina de la educación instaurada en nombre de una libertad enemiga de la libertad», y buscaba cómo embrollar al Vaticano a propósito de los nombramientos de obispos.

León XIII había seguido los acontecimientos con el corazón angustiado. Tras haber leído el texto de la ley de 1901, trató de sacar de él el mejor partido y, por orden suya, 60 congregaciones de hombres y 410 de mujeres pidieron la autorización. Pero esa tentativa de pacificación chocó con la voluntad resuelta del pequeño Homais. Una tras otra llegaban al Papa las nuevas de lo que parecía ser el prólogo de una persecución. En privado, vituperaba a aquel satánico Monsieur Combes. Repetía a sus familiares: «Me han engañado cuando me dijeron que la Ley de asociaciones era una formalidad sin importancia; me engañaron cuando me dijeron que sería aplicada con amplitud y benevolencia, y cuando me dijeron que el sacrificio de los Asuncionistas salvaría a las demás congregaciones.» Y nueve días antes de su muerte, al Cardenal Mathieu, que le decía: «Francia no es hostil a la religión; no hay más que un reducido número de hombres que la persiguen», respon-

día: «Sin duda, pero son los dueños y se les deja hacer.»

Desde un punto de vista meramente humano, parecía claro que la política de conciliación había fracasado. Lejos de estar agradecida a la confianza que el Papa le otorgara, la República se alzaba no solamente como enemiga de la Iglesia, sino también de la fe cristiana. León XIII tenía motivos para experimentar tristeza. Y, sin embargo, ¿no era él quien, en fin de cuentas, había visto con claridad? La crisis que se iniciaba en el mismo instante de su muerte podía alcanzar aún desarrollos dramáticos. Llegaría un día en que se vería en Francia al régimen republicano reconciliado con la Iglesia. Y también esta opción, emprendida por el gran pontífice, resultaría acertada.

Los católicos y la política: el problema de la democracia cristiana

Las grandes dificultades que encontrara en Francia no son ajenas, desde luego, a la actitud que adoptó León XIII, hacia el término de su vida, en una delicada cuestión, la del papel que los católicos debían y podían representar en la política. Se ha hablado, en esta ocasión, de cambio radical en la línea seguida hasta entonces por el pontífice, e incluso de vuelta atrás con respecto a antiguas decisiones. Lo que es a todas luces exagerado. Pero diversos casos concretos, por ejemplo, el de los católicos franceses en la época de la crisis boulangista o en el asunto Dreyfus, o el de los católicos italianos, le llevaron a precisar su pensamiento acerca de este punto de vista, tal y como lo había indicado desde los comienzos de su pontificado.

Salvo el caso especialísimo de Italia, no se trataba de prohibir a los católicos la intervención en política: la *Immortale Dei* era formal sobre este punto, precedida y seguida por otros documentos. A condición de que el régimen «no violara los derechos de nadie y dejara intactos los de la Iglesia», todo católico podía participar en su funcionamiento. Pero un ciudadano católico que hace política, ¿actúa como ciudadano o como católico? Era difícil establecer una diferencia —y lo sigue siendo— entre la política de los católicos y la política católica: León XIII tuvo muchas ocasiones de comprobarlo.

Parece que el fondo de su pensamiento era que los católicos, considerados en cuanto tales, no debían comprometerse en política, a fin de no aventurar a la Iglesia misma, con la que podía confudirlos la opinión. Si en Italia el mantenimiento riguroso del *non expedit* simplificaba la cuestión, León XIII, al animar a los fieles a participar en los asuntos municipales, significaba claramente que aceptaba verlos llevar a cabo una acción pública, aunque no política. En Francia, cuando Albert de Mun (muy apreciado por el Papa por su acción social) tomó abiertamente posiciones en pro de la causa monárquica en un discurso pronunciado durante un congreso católico, fue llamado al orden. E incluso cuando, en 1885, trató de organizar un partido católico que incluía en su programa las mismas ideas sociales que León XIII expresaría más tarde, el Papa (que, sin embargo, acababa de significar su estima al iniciador confiriéndole la Gran Cruz de San Alberto Magno) hizo desaprobar formalmente la iniciativa, dando como razón que existía el peligro de dividir a los católicos franceses.

Hubo, sin embargo, países en los que León XIII aceptó la existencia de partidos que se proclamaban católicos: muy concretamente, aquellos en los que el régimen no estaba en tela de juicio. En Alemania encontró el Centro ya poderosamente organizado, y la ayuda decisiva que recibió del partido católico en su lucha contra Bismarck no pudo menos de incitarle a mostrarse benévolo. En Suiza, después de la «pequeña *Kulturkampf*», no se opuso a la fundación de un partido católico que, por lo demás, estuvo bien lejos de lograr la adhesión de todos los católicos. Lo mismo sucedió en Bélgica, donde la unión de los católicos en los cuadros de un gran partido político les permitió expulsar a los liberales del po-

der, por lo que hubiera sido insigne locura el no mantener aquella formación. Y en Austria, cuando las leyes anticristianas fueron votadas —*especialmente la del divorcio*— y León XIII llamó a los católicos en un mensaje público para que se unieran para luchar contra ellas, algunos discípulos de Vogelsang, como el príncipe Aloys de Lichtenstein y el doctor Lueger, crearon un partido católico social, destinado a la vez a llevar adelante esa lucha y a promover las ideas de la *Rerum Novarum*: y el Papa no los desaprobó.

Pero ese compromiso de los católicos no dejó de provocar numerosas dificultades. En Alemania, el Centro, que se había convertido en partido del gobierno al término de la *Kulturkampf*, se preocupó visiblemente cada vez menos de la defensa de los intereses católicos y cada vez más de los políticos del Imperio: Lieber, su nuevo jefe después de la muerte de Windhorst, llegó incluso a pronunciar en plena Cámara palabras amenazadoras sobre «la francofilia y rusofilia de la Curia romana». Algunos órganos del Centro realizaron abiertamente una campaña contra la prensa católica italiana, porque ésta no empujaba a la conciliación con el Gobierno real; aplaudieron los esfuerzos de Guillermo II para extender la influencia alemana en Oriente, con detrimento no sólo de los intereses de Francia, sino también de los tratados firmados por la Santa Sede; también aprobaron la instauración en Estrasburgo de una Facultad de teología del Estado, cuya fundación en Roma, a petición del clero alsaciano, no habría animado en absoluto.

En otros lugares la intervención de los católicos en la política tuvo por resultado inmediato el dividirlos profundamente. Pudieron darse cuenta de ello en Francia, donde el fracaso relativo del «compromiso» fue debido a esa división. En España, a pesar de la victoria de Alfonso XII, católicos alfonsinos y carlistas seguirían siendo hermanos enemigos, hasta el punto que León XIII hubo de dirigirles a todos ellos la encíclica *Cum multa*, en la que declaraba que «si es un error separar completamente la religión de las cosas de la ciudad, es otro el confundir la religión con un partido político», y que es otro, peor aún, «decir que los que pertenecen a otro partido casi han renegado del nombre de católicos». Estas frases prudentes, acompañadas de una firme invitación a los periodistas católicos «a evitar la violencia de lenguaje y los juicios temerarios», provocó por lo demás las reacciones del más fogoso polemista de la extrema derecha, Ramón Nocedal, director de *El Siglo futuro*, que atacó al Nuncio, Monseñor Rampolla, con argumentos del mejor estilo, galicano y febroniano, y al que Roma llamó vigorosamente al orden. En Austria el nacimiento del partido católico social tuvo consecuencias totalmente análogas, de una parte a causa de los ataques de sus oradores contra los católicos, incluso sacerdotes y obispos, a los que juzgaban demasiado tibios, y a causa también de la violencia de sus campañas contra los judíos, y de otra parte por las protestas de los conservadores contra una política social considerada demasiado audaz. León XIII tuvo que intervenir como árbitro en el conflicto, cosa que hizo con su acostumbrada prudencia, sosteniendo a los social-católicos en su acción a favor de los humildes, pero invitándoles a abstenerse de toda violencia.[1]

Pero la cuestión que muy pronto preocupó más a León XIII, en cuanto a la actitud política de los católicos, fue la de la *democracia cristiana*. ¿Qué debe entenderse con ese término? En su sentido más noble, la democracia cristiana es, según la definición de uno de sus mejores historiadores,[2] un «ensayo de inserción en la vida pública del espíritu del Evangelio y de los principios morales propagados por la Iglesia católica». Conocidos son sus orígenes: llegan a Lamennais, al grupo de *L'Avenir*, a Lacordaire, a Ozanam y al equipo de *L'Ere Nouvelle*,[3] corazones todos entusiastas que, en efecto, han soñado e intentado rehacer la sociedad sobre bases auténticamente cristianas. Pero la fórmula «democracia cristiana» no sólo cubre intenciones generosas; se

1. Ver, más adelante, cap. IV, p. 123.
2. Maurice Vaussard.
3. Remitimos a nuestro tomo X, caps. IV y V.

refiere a un sistema político preciso. La democracia, dice Littré, es un «Gobierno en el que el pueblo ejerce la soberanía», o también «un régimen político en el que se favorece o se pretende favorecer los intereses de las masas». ¿En qué medida puede admitir la Iglesia semejante régimen, tal forma de Gobierno, semejante sociedad? León XIII no se oponía por principio a la democracia más que a otro régimen alguno. «La participación mayor o menor del pueblo nada tiene en sí de rechazable —dice en *Immortale Dei*—. E incluso en ciertas épocas y bajo el imperio de ciertas leyes esa participación puede ser no sólo una ventaja, sino un deber para los ciudadanos.» Más tarde, la encíclica *Sapientiae christianae* volvía a repetir que la Iglesia no rechazaba en absoluto una constitución «reglamentada sobre el elemento popular». Pero ¿no había en los principios mismos de la democracia bastantes elementos por los que la Iglesia tuviera que sufrir? Hacer descansar toda la autoridad sobre el pueblo, ¿no era poner en tela de juicio el sistema jerárquico de la Iglesia, en el que la autoridad se funda en Dios y viene de lo alto, no de abajo? La plena libertad a que se acogían los demócratas, ¿era compatible con la disciplina eclesiástica? ¿Lo era el igualitarismo —del que Littré hacía el carácter principal de la sociedad democrática— con la aceptación cristiana de las desigualdades naturales queridas por Dios? La democracia es hija de la Revolución: admitirla o rechazarla era por lo tanto para los católicos zanjar el delicado problema de las relaciones de la Iglesia, del Cristianismo, con la Revolución.

Sobre todo a partir de 1891 alcanzó el movimiento de la democracia cristiana un desarrollo hasta entonces desconocido. A decir verdad, si ese movimiento fue profundo y generoso, también fue heterogéneo y confuso. Animado por la carta del Papa a los franceses ante el *Ralliement* o compromiso, y por su encíclica social *Rerum Novarum*, no siempre hizo la oportuna distinción entre lo que dependía de la política y lo que incumbía a la acción social. Entre los demócratas cristianos y los católicos sociales la confusión seguiría siendo durante mucho tiempo completa. Para «favorecer los intereses de las masas», ¿era necesario actuar en el plano político? ¿Era la democracia política la condición *sine qua non* de la instauración de un régimen social más justo, más cristiano? La cuestión no estaba francamente planteada, pero ¿era posible dejarla sin respuesta?

Entretanto, multiplicábanse las formaciones católicas inspiradas en la democracia. En Bélgica, del movimiento demócrata cristiano, lanzado en 1871 por Gustave de Jaer, de la Federación de las Sociedades obreras católicas, surgía la *Liga democrática belga*, fundada por Verhaegen y el abate Poltier, que en sus orígenes fue una agrupación social, pero que muy pronto encarnaba la tendencia a la democracia política en el partido católico belga. En Francia, las *Uniones democráticas*, que nacían en las Ardenas, el Norte y después en París, se consideraban sobre todo sociales, como se consideraba por encima de todo social el demócrata León Harmel;[1] pero la tendencia era bastante más política en las obras del Padre Maumus —como *L'Eglise et la démocratie*— del abate Klein, del abate Calippe, en el periódico *La démocratie chrétienne*, del abate Six, y, sobre todo, en la acción del equipo de sacerdotes entusiastas, pero excesivos, al que un poco peyorativamente se llamó los abates demócratas. En Italia, los jóvenes de la *Obra de los Congresos* se proclamaban demócratas. Por doquier, en todas las partes de la catolicidad en que hubo preocupación por «injertar en la vida pública el espíritu del Evangelio», se produjo esa inflexión hacia la acción política, que llevaba consigo las consecuencias que ya hemos visto: indisciplina y demagogia.

León XIII no tardó en darse cuenta del peligro. Serios incidentes en diversos puntos le llevaron a intervenir. En Bélgica, el impetuoso *abate Daens*, diputado de Alost, juzgando insuficientemente democrática y social la acción del partido católico, se lanzó a una propagan-

1. Ver cap. IV, p. 120 el retrato de León Harmel.

da demagógica sin freno, en la que utilizaba abundantemente el vocabulario socialista de la lucha de clases; después creó un partido demócrático cristiano flamenco, que se señaló por la violencia de su lenguaje y su indisciplina hacia toda autoridad episcopal e incluso pontificia. Excluido de la Liga democrática, fulminado con censuras eclesiásticas, el abate Daens abandonó la Iglesia y se alió a los liberales y socialistas. En Austria se produjo un episodio análogo con el abate Stojalowsky, de la diócesis de Lwow (Léopold) en Galitzia, demócrata cristiano sincero y apóstol social, pero intemperante demagogo, al que sus propios superiores tentaron en vano de encauzar y al que hubo que excomulgar por rebelión, y que terminó (al revés de Daens) retractándose y sometiéndose.

Por todas partes existía el peligro de desviación. En Italia, en el seno de la *Obra de los congresos*, si el joven Filippo Meda preconizaba una acción política respetuosa de las decisiones pontificias, en las publicaciones y discursos de Dom Romolo Murri, uno de los jefes del movimiento, ferviente demócrata, aparecía una nota de independencia con respecto a las autoridades religiosas y de temeridad en materia de doctrina, que preocupaba a algunos y le valía, según la frase del Secretario de Estado, «una marea de protestas y de denuncias», en tanto que su actitud desembocaba en su ruptura con la Iglesia.[1] En Francia, el grupo de los abates demócratas tampoco dejaba de dar quebraderos de cabeza a los dirigentes de la Iglesia. Periodistas, conferenciantes, tribunos en las reuniones públicas, y hasta diputados, ponían desde luego un ardor y una entrega extraordinaria al servicio de la causa de la verdad cristiana y de la justicia social. Ha podido decirse que después del rudo trabajo llevado a cabo por ellos, el anticlericalismo había perdido muchas de sus armas. Pero sus maneras eran, en conjunto, poco conformes a la imagen que suele hacerse de un sacerdote; la mayor parte iban muy lejos en la política, sin rehusar los medios demagógicos más groseros, y la obediencia no era la virtud predominante en todos ellos. Algunos cayeron francamente en los más lamentables excesos, como el abate Dabry, de Aviñón, fundador de la *Vie catholique*, cuyas ideas extremistas y violencia verbal contra otros sacerdotes, e incluso contra obispos, debían provocar más tarde una condena romana a la que no quiso someterse, prefiriendo encerrarse en una rebelión sin esperanza. La mayoría no llegó tan lejos. Eran el abate Naudet, director de *Le Monde*; el abate Fesch, excelente periodista; el abate Gayraud, autor de libros doctrinales sobre la democracia cristiana; el *abate Lemire* (1853-1928), el más célebre de todos, que haría una carrera política larga y difícil, suspendido *a divinis* durante muchos años, aunque siguiera haciendo respetar su sotana en la Cámara; un poco aparte, porque no quería ser confundido con los demás, el abate Théodore Garnier, fundador del periódico *Le Peuple Français*, notable propagandista y peligroso polemista. Todos esos sacerdotes demócratas han llevado a cabo una innegable obra social;[1] pero se comprende la inquietud de los jefes responsables al oírles hablar de la «consagración del Pueblo-Rey» o de «la unción de la Democracia»: imposible mezclar más lo religioso y la política, con gran daño del primero.

Para poner fin a esas desviaciones, el 18 de enero de 1901, publicó León XIII la encíclica en que se proponía definir lo que debía entenderse por democracia cristiana: *Graves de Communi*. «La expresión —dice— hiere a muchas gentes honestas que le encuentran un sentido equívoco y peligroso. Temen que ese término señale a favor del gobierno popular una preferencia sobre las otras formas de gobierno y que restrinja a los solos intereses del pueblo la virtud de la religión cristiana y oculte, por último, la intención de desacreditar toda autoridad legítima, sea civil, sea religiosa.» La crítica no carecía de fundamento. ¿En qué sentido debía entenderse el término? «La ex-

1. Ver, más adelante, p. 175.

1. Ver, más adelante, cap. IV, p. 139.

presión *democracia cristiana* no debe entenderse en un sentido político —continuaba León XIII—. Sin duda, según la etimología, democracia designa al régimen popular; pero, en las circunstancias actuales, no hay que emplearlo sino privándole de todo sentido político y no atribuyéndole otra significación que la de una bienhechora acción cristiana con respecto al pueblo.» A lo que el profesor Giuseppe Toniolo, autorizado comentarista del pensamiento pontificio, añadía que debe definirse la democracia cristiana como «esa ordenación de la sociedad civil en la que todas las fuerzas sociales, jurídicas y económicas, en la plenitud de su desarrollo jerárquico, cooperan proporcionalmente al bien común, llegando finalmente a un acrecentamiento de ventajas para las clases inferiores». Lo que, de hecho, incluía a la democracia cristiana en el catolicismo social, y sometía el orden de la política al orden de la caridad.

Conclusión cuya importancia conviene subrayar. Al término de su largo pontificado, el Papa que pasa por ser el más político de todos los de su tiempo, apartaba a los católicos de la política para comprometerlos en una acción propiamente religiosa, apostólica y caritativa. Prueba (si era necesario) de que toda su política había sido exclusivamente cristiana. Por los medios de la diplomacia, como por todos los demás, León XIII, el Papa de las opciones audaces, no había hecho más que servir lo que su sucesor Pío X llamaría «los intereses de Dios».

IV. LA GRAN ETAPA DEL CATOLICISMO SOCIAL

La fecha decisiva

«Cuando, el 15 de mayo de 1891, resonó la voz durante tanto tiempo esperada, voz que ni las dificultades habían espantado, ni la edad debilitado, sino que con vigoroso valor orientaba, en el terreno social, a la humanidad por un camino nuevo.» —Así, cuarenta años más tarde en la *Quadragesimo Anno,* Pío XI celebraba la publicación de *Rerum Novarum,* encíclica de León XIII.— En 1961 se elevaba otra voz pontificia para señalar la importancia de aquel mismo documento. «Pocas veces como entonces —decía Juan XXIII en *Mater et Magistra*— la palabra de un Papa tuvo una resonancia tan universal, por la profundidad y amplitud de los temas tratados y por la fuerza de choque. Abríase un nuevo camino a la acción de la Iglesia. El Pastor Supremo, haciendo suyos los sufrimientos, los llantos y las aspiraciones de los humildes y oprimidos, se alzó una vez más como protector de sus derechos.»

Ese doble homenaje rendido al primer Papa social, por dos de sus sucesores, es de aquellos que la historia ratifica. De todas las decisiones que su clarividente genio supo tomar, aquella fue la más rica de porvenir. Sin duda alguna, existían ya los principios: la Escritura y la Tradición los contenían y muchos cristianos habían adaptado a ellos sus empresas; pero esos principios esperaban el ser aplicados a las circunstancias y expuestos en un conjunto doctrinal. En 1891 eso quedaba hecho.

No quiere esto decir que la *Rerum Novarum* signifique el comienzo histórico de ese gran movimiento al que más tarde se llamará catolicismo social. Desde hacía más de medio siglo, muchos cristianos, sin mandato alguno, habían tenido el valor de plantear determinados problemas y hasta de proponer soluciones. La cuestión estaba en saber si el Magisterio infalible los tomaría en cuenta. Porque, contrariamente a la idea comúnmente admitida, según lo observaba perfectamente a propósito de la publicación de la encíclica un redactor en la *Revue des Deux Mondes:*[1] «Roma no es el motor del que todo parte; es el centro al que todo llega y que coordina todos los movimientos.» Al hacer suyo el trabajo preparatorio y adoptar los resultados, León XIII dio a lo que no era hasta entonces más que aspiración más o menos clara y tema de discusión, la trascendencia de una enseñanza suprema. Esta es la razón de que 1891 aparezca como una fecha decisiva, y la *Rerum Novarum,* como un documento capital.

El problema social había quedado planteado en el primer tercio del siglo XIX[1] por dos escritores cuyos genios, consanguíneos y contradictorios, habían animado todo el pensamiento católico de la época: Chateaubriand y Lamennais, uno y otro de manera sentimental. Después de ellos, hombres generosos habían elevado protestas indignadas contra la condición a que reducía a los trabajadores la industria entonces creciente, subrayando el peligro que corría la fe de las masas proletarias. El Evangelio y la enseñanza de la Iglesia les parecían en condiciones de aportar soluciones a tan dolorosos problemas.

Donde por primera vez se vio en acción a los precursores del catolicismo social fue en Francia. Los unos eran aristócratas amplios de espíritu, deseosos de poner barreras a las oleadas de la Revolución, como el vizconde Alban de Villeneuve-Bargemont y el conde Armand de Melun. Los otros eran discípulos de Lamennais, como Charles de Coux y el abate Gerbert, o revolucionarios cristianos, como el curiosísimo Buchez, que, en numerosos puntos, se adelantó a Karl Marx. Entre ambos grupos, Federico Ozanam, santo seglar, hacía de lazo de unión.

Ese primer catolicismo social francés había sido dislocado por las tristes «jornadas de junio» que siguieron a la Revolución de 1848.

1. Anatole Leroy-Beaulieu, que señaló con humor que, a pesar de la centralización creciente, la Iglesia, «cuerpo vivo» necesitaba de la acción de todos sus miembros para conservar «la espontaneidad de la vida». *La papauté, le socialisme et la démocratie; Revue des Deux Mondes,* 15 de diciembre de 1891 y 15 de enero de 1892.

1. Ver nuestro t. XI, capítulo VI (las presentes páginas resumen aquella exposición).

La tendencia de izquierda fue aniquilada; la otra se orientó hacia el paternalismo, al que impulsaban los subsidios de Napoleón III y las teorías de Le Play; sólo contaron las realizaciones de Maurice Maignen a favor de la juventud obrera. Pero la llama había prendido en otros lugares: en España, con Jaime Balmes; en Italia, con el Padre Taparelli d'Azeglio, explorador genial, y sobre todo en Alemania. Mientras se alzaba la poderosa voz de Monseñor Von Ketteler, Arzobispo de Maguncia, el antiguo zapatero Kolping, llegado a sacerdote, multiplicaba las obras sociales; Schorlemer reunía a los campesinos; el barón de Volgelsang hacía progresar seriamente la ciencia social cristiana y en las *Katholikentag* se ponía el acento sobre los deberes sociales.

Pero la opinión católica había permanecido desconfiada ante tales esfuerzos. Los mejores se mantenían en las formas clásicas de la caridad. Los otros eran, en frase de Albert de Mun, «algo peor que nulos» [1] en materia social. En 1868, un eminente sacerdote suizo, Monseñor Mermillod, pronunció en París, desde el púlpito de Santa Clotilde, un vigoroso sermón acerca de los deberes sociales, lo que hizo que el noble barrio de Saint-Germain pusiera el grito en el cielo. En conjunto, el clero pensaba con Monseñor Pie que la única solución al problema social era hacer un llamamiento a las virtudes cristianas de resignación y de esperanza sobrenatural. Hacia 1870 podían contarse con los dedos de la mano los obispos «sociales». Pío IX, al condenar al liberalismo, no había hablado en absoluto del liberalismo económico que conduce a la explotación del hombre por el hombre, y necesitaba Emile Keller de mucha habilidad para sacar del *Syllabus* algunos elementos de pensamiento social. En el Concilio Vaticano I, un esquema opuso al socialismo el ideal cristiano de justicia, lo que era poco en el momento en que Karl Marx construía *Das Kapital.*

Los fundadores

Los veinticinco años que siguieron a la guerra fueron de capital importancia. El movimiento ganó en fuerza e impulso. Llegados de los más diversos horizontes, hombres en número creciente despertáronse a estas preocupaciones; algunos dedicaron a ellas sus vidas. Fueron discutidos los principios de una doctrina social católica de tal manera, que pareció indispensable que la Iglesia se pronunciara oficialmente.

¿A qué atribuir esos hechos? ¿Al progreso de las ideas de justicia en las conciencias? ¿Al resultado de tantos esfuerzos generosos? No solamente a eso. Intervinieron elementos exteriores. Ante todo, el agravamiento de la situación social. Por numerosas señales se pudo adivinar que la clase obrera se acercaba a un punto en que no podría contener por más tiempo su cólera. Las violencias de la Comuna habían tenido un carácter seguro de revolución social. La crisis económica, que hizo sentir sus efectos a partir de 1884, trajo consigo reacciones proletarias. Multiplicáronse las huelgas. En 1886, en los Estados Unidos, donde degeneraron en verdaderas batallas; en Bélgica, en Lieja y en Hainaut; en 1889, en Londres, donde la inmensa huelga de los dockers hizo capitular a la Compañía; el mismo año, en Alemania, donde la primera huelga general de los mineros fue tan grave que el Kaiser recibió personalmente a los delegados de los huelguistas. En Francia, en fin, donde el trágico 1.º de mayo de 1891 vio, en numerosos lugares, a los obreros en abierto choque con las fuerzas del orden; y en Fourmies, a pesar del gesto heroico del párroco que se arrojó entre los dos bandos contrarios, una descarga de fusilería cayó

1. En lo que, por lo demás, estaban a la par con los elementos menos cristianos de las clases dirigentes, discípulos de Renan y de Taine, anticlericales a lo Gambetta. Este último declarará en 1872: «No hay cuestión social.» Y cuando, el mismo año, la Cámara francesa encargue a una comisión una encuesta sobre la cuestión social, el informador, duque D'Audiffret-Pasquier, concluirá que todo está perfectamente normal, que la clase obrera no tiene razón alguna para quejarse de su suerte, y que, además, no se queja.

sobre los grupos en que se hallaban las mujeres y los niños y, al atardecer, diez ataúdes se alineaban en la iglesia parroquial.

Esos dolorosos acontecimientos revelaron el problema social a las gentes honestas. Determinadas posiciones que hasta la víspera pasaban por escandalosas aparecieron aceptables. Así, habiendo pronunciado Monseñor Mermillod, en 1872, en el púlpito de Santa Clotilde, un nuevo sermón social, ni más ni menos violento que el de 1886, fue escuchado con todo recogimiento; el periodista Léon Gautier observó: «Hay una gran diferencia entre un discurso antes del petróleo y otro después del petróleo.»

Entre los católicos más profundos no se trató solamente de un reflejo de miedo. Para los mejores, fueron los acontecimientos la ocasión de una honesta toma de conciencia. Se dieron cuenta de que había que luchar a la vez contra las fuerzas revolucionarias que provocaban tales dramas y contra otras potencias de iniquidad que proporcionaban la ocasión de los mismos dramas. Y tanto más cuanto que esas fuerzas estaban en pleno impulso. El período 1871-1891 es aquél en que el socialismo realiza decididamente su expansión. No se trata ya del viejo socialismo francés a lo Fourier o a lo Proudhon que, haciendo abstracción de sus parrafadas anticlericales, no ostentaba nada, en su concepción social, que contradijera a la fe, sino del marxismo, ateo y materialista. Esos veinte años son aquéllos[1] en que aparece *El Capital*, de Marx, en que la «Segunda Internacional» invita a los proletarios a unirse, en que Jules Guesde aclimata en Francia las tesis comunistas. Para contestar a esos ataques desarrollan —en gran medida— su acción los católicos. En numerosos textos se halla expresada esa idea: si no somos nosotros quienes ganemos a la clase obrera, lo hará el adversario. Bastante antes de *Rerum Novarum*, en 1878, León XIII, conmovido por los atentados perpetrados contra los soberanos de Alemania, de España y de Italia, condenó, mediante la encíclica *Quod Apostolici*, a «la secta de esos hombres que se llaman diversamente con esos nombres casi bárbaros de socialistas, comunistas y nihilistas y que se esfuerzan por trastornar los fundamentos de la sociedad civil». No bastaba con condenar a hombres y doctrinas: era necesario oponerles unas barreras que pudieran frenarlos.

Tales son las condiciones en que el catolicismo social adquirió un impulso decisivo durante veinte años. En la intensa actividad que veremos desplegar, deben retenerse tres elementos fundamentales. En primer lugar, los católicos adquirieron más conciencia de la existencia de un deber social, que ya no se confundía con la obligación de la caridad, sino que le era anterior. Por otra parte, comprendieron que había en el mensaje de Cristo y en la Tradición de la Iglesia los datos de una moral social o incluso de una doctrina, en el sentido teológico de la palabra, es decir, de un objeto de enseñanza. En fin, juzgaron que, si «el establecimiento de principios nuevos en materia social correspondía a los teólogos calificados, la aplicación de esos principios era de la incumbencia de los seglares, comprometidos en lo temporal y responsables de lo temporal ante Dios».[1]

El triunvirato de los católicos sociales de Francia

En esa empresa, Francia volvió o encontrar su puesto. En su seno se elaboraron las doctrinas y se tomaron las iniciativas que habían de servir de ejemplo. Mientras los representantes de los antiguos equipos proseguían sus esfuerzos —Armand de Melun fundó entonces la obra de los Huérfanos de la Comuna, para los hijos de los insurrectos y las Cocinas económicas— entró en escena una nueva generación. Tres hombres ocuparon puestos tan importantes que, todavía hoy, el catolicismo social recuerda lo que les debe.

1. Ver, más arriba, cap. I, p. 26.

1. Joseph Folliet, artículo citado en las notas bibliográficas.

En mayo de 1871, mientras las tropas versallesas asediaban a París, donde reinaba la Comuna, en el arrabal de Courbevoie se desarrollaba una patética escena. El general Ladmirault realizaba una inspección en las vanguardias, acompañado de uno de sus oficiales de ordenanza, el teniente Albert de Mun. Pasó un grupo de soldados que llevaban a un hombre ensangrentado. El general se informó: «Es un insurrecto», le contestaron. Entonces, irguiéndose en un supremo esfuerzo y levantando un puño acusador hacia los dos oficiales, el moribundo gritó, con una voz jadeante: «¡Los insurrectos sois vosotros!»

En la conciencia del joven teniente, las palabras del *communard* quedaron clavadas como una flecha. Más tarde, anotaría en sus recuerdos:[1] «Entre aquellos revoltosos y la sociedad de la que somos defensores, se nos mostró un abismo.» Pero entonces Albert de Mun no ignoraba totalmente el problema social. Oficial en el ejército de Metz, hecho prisionero por los prusianos tras haberse cubierto de honor en la célebre carga de caballería de Rezonville, durante su cautiverio se sintió impulsado a interesarse por cuestiones que hasta entonces habían estado lejos de sus preocupaciones. Y no sólo él, sino también uno de sus compañeros de prisión, el capitán René de la Tour du Pin. Durante cuatro meses, los dos jóvenes oficiales compartieron sus meditaciones. El libro de Ernest Keller, la *Encyclique du 3 décembre et les principes de 1789*, los había persuadido de que «la Revolución francesa, al sustituir a la sociedad cristiana con un orden nuevo, basado en principios puramente humanos, ha sido la causa y el origen de todos los males que desde entonces han colmado a Francia y a Europa». Un jesuita, el Padre Eck; un diputado católico, el doctor Lingens, les habían hablado de Monseñor Von Ketteler y de sus sermones, del abate Kolping y de sus obras sociales. El drama de la *Commune* acababa de golpearles en el corazón. No sólo el episodio de Courbevoie, sino también el espectáculo de aquella iglesia de Belleville que vieron saqueada, profanada, con los vasos sagrados arrojados por tierra. «Un secreto llamamiento —escribe Albert de Mun— nos advertía del objeto que tales acontecimientos iban a dar a nuestra vida.» Para él, lo mismo que para la Tour du Pin, ese llamamiento secreto fue una vocación.

Un hombre ofreció a esa vocación la ocasión de afirmarse. La Tour du Pin y Mun, después de la *Commune*, recibieron el encargo de Ladmirault, ahora gobernador de París, de realizar una encuesta sobre los orígenes de la insurrección. En el Louvre, en el despacho que había sido también el del gran Caballerizo del Emperador —desde las ventanas podían ver las arcadas abiertas, las pilastras calcinadas, de las Tullerías incendiadas por las mujeres portadoras de petróleo— recibían a numerosas personas que podían informarles. Un día se presentó un hombrecillo, un quincuagenario de banal presencia, cabellos y barba de color ceniciento, de aspecto vagamente congregacionista, pero cuyo rostro respiraba nobleza y generosidad. Era Maurice Maignen,[1] fundador de los *Hijos de San Vicente de Paúl,* religiosos que conservaban los vestidos seglares para mezclarse al pueblo, creador del periódico *L'Ouvrier*. Maignen había tenido la idea de salir del cuadro del patronato de aprendices para crear una asociación en la que los obreros adultos trabajarían en la promoción y recristianización del proletariado. El Círculo Montparnasse era su primera realización.

El encuentro de esos tres hombres fue decisivo. En pie ante la ventana, señalando las paredes renegridas, Maignen exclamó: «Sí, eso es horrible... Pero ¿quién es el responsable? ¡No es el pueblo, el verdadero pueblo, el que trabaja, el que sufre! Los criminales que han quemado a París no son de ese pueblo... Los verdaderos responsables sois vosotros, los ricos, los grandes, los dichosos de la vida, que tanto os habéis divertido entre esos muros ahora hundidos, que pasáis al lado del pueblo sin verlo, sin conocerlo, que nada sabéis de su alma, de sus necesidades, de sus sufrimientos. Yo vivo con él y os lo digo de su parte: no os odia,

1. *Ma vocation sociale*, p. 22.

1. Ver en nuestro t. XI, cap. VI.

pero os ignora, como vosotros lo ignoráis a él; id a él, con el corazón abierto, con la mano tendida, y veréis cómo os comprende.» [1] Después, prosiguió. Su obra estaba allí, obra de salvación. No pedía dinero; exigía de sus interlocutores mucho más: el don de sus personas. «Yo estoy solo; ¿qué puedo hacer? Si vinierais conmigo, realizaríamos la conquista de Francia y la echaríamos a los pies de nuestro Dios.» Al domingo siguiente, Albert de Mun, con uniforme de gala azul claro de cazadores a caballo, con charreteras de plata en las hombreras, iba a hablar a los miembros del Círculo Montparnasse.

Así nació aquella vocación social que debía guiar toda la existencia de esos dos hombres. Durante muchos años se les verá actuar. El uno, *Albert de Mun* (1841-1914), orador magnífico, servido por una prestancia que se imponía a las muchedumbres, sería el portavoz del movimiento lo mismo ante los congresos que ante el Parlamento. El otro, *René de la Tour du Pin* (1834-1925), de aspecto más reservado, pero mejor provisto en cuanto al juego de ideas, sería el pensador, el doctrinario. Unidos largo tiempo por la amistad, que el cautiverio había refrendado, no divergirían más que en un punto grave: el del compromiso con la República, que Mun aceptó, según la orden de León XIII, pero que La Tour du Pin rechazó por fidelidad realista. Sus orígenes, sus temperamentos, tanto como sus lecturas, explican el sentido que dieron a su acción social y dan cuenta de sus límites. Maignen les había dicho que tenían que reconciliar a las clases dirigentes con el pueblo, haciéndolas atentas a sus sufrimientos y fraternales. Pero ¿era suficiente el propósito generoso?

Al mismo tiempo, en otro ambiente, un tercer hombre había nacido a una vocación social igualmente exigente, pero que él oiría de manera muy diversa. Llamábase Léon Harmel (1829-1915). Era dueño de una empresa de tejidos, que su padre había instalado no lejos de Reims, en el valle de la Suippe, en un lugar cuyo encanto agreste le había valido el nombre de el *Val des Bois*. Aunque cuarto hijo de una familia de ocho, el joven Léon se había encontrado, después de varias defunciones en la familia, al frente de la fábrica a la edad de veinticinco años. Habíase mostrado industrial competente y patrón generoso. Era una tradición en el Val-des-Bois: el padre de Léon vivía en medio de sus obreros, instituía ya en 1840 la paga colectiva por familia, creaba una caja de ahorros y después, en 1846, un socorro mutuo. En el decisivo 1870, Léon ponía en marcha a su vez una serie de obras sociales y meditaba los fundamentos de su corporación cristiana. Ninguno de los problemas planteados al mundo por la técnica le dejaba en la indiferencia ni en la ignorancia. Además, para estrechar los lazos cristianos entre sus obreros, había construido una capilla en la fábrica y organizado retiros. Y en 1869 había fundado en el Val-des-Bois la Asociación íntima, fraternidad de hombres y de mujeres que hacían voto de ofrecerse para la recristianización de la clase obrera: había ahí un pensamiento de místico; y de hecho, Léon Harmel lo era.

Ese hombre macizo, rechoncho, cuyos rasgos vigorosos, su fuerte nariz, de anchos orificios, su cráneo calvo y sus largas patillas, hubieran hecho tomar por un notario rural, unía en sí esas virtudes conjuntas que Bergson reconocía en los místicos: el sentido de lo concreto y el imperioso impulso hacia lo alto. Admirable cristiano, fervoroso terciario de San Francisco, asceta, incluso, cuyas sesiones de disciplina no eran juegos, aquel extraño industrial era al mismo tiempo un extraordinario realizador. Emanaba de él un encanto que irradiaba a todos. Su bondad era visible, por más que su franqueza resultara ruda a veces. Durante medio siglo se le verá en la brecha, luchando con toda su vasta energía para establecer aquel orden social cristiano del que había hecho un sueño, como sus amigos Mun y La Tour du Pin.

Sin embargo, entre ellos y él había una seria diferencia: nieto de obreros, Léon Harmel *no pensaba tener necesidad de ir al pueblo.* Ni creía tampoco necesario conmover a los felices de este mundo. Lo que él quería era sus-

1. De Mun, *op. cit.*, pág. 62.

citar la promoción social de las masas. Todo lo alejado que le era posible del paternalismo del que tantas veces se le acusa y en el que haría pensar el sobrenombre de «Buen Padre» que sus obreros le daban, impondrá al catolicismo social francés una orientación que se manifestará ser la propia del porvenir. Una frase fija su actitud: «El bien del obrero por el obrero y con él, nunca sin él y con más razón nunca a pesar de él.»

La obra social en Francia antes de la encíclica

La más notoria realización de los católicos sociales en Francia, la que en primer lugar pareció deber polarizar las energías, fue la *Obra de los Círculos.* En sus orígenes era la prolongación del Círculo Montparnasse, que Maurice Maignen había fundado para extender a los adultos las ventajas del patronato de aprendices, y a cuyo favor había venido a solicitar a La Tour du Pin y Albert de Mun. Respondiendo a ese llamamiento, los dos oficiales sacaron a la obra de los modestos límites en que estaba confinada. Albert de Mun no tuvo gran dificultad en decidir a varias decenas de amigos. Brissac, La Bégassière, Récamier, Marolles, Benoit d'Azy, Clermont-Tonerre: grandes nombres figuraron en los comités de la *Obra de los Círculos católicos de obreros.*[1]

Muy pronto se fundaron Círculos en diversos barrios de París: en Montmartre, bajo la presidencia del vicario general Langénieux; en Vaugirard, con el general de Sonis; en La Villette, donde Keller agrupó sobre todo a los alsacianos y loreneses; después, en Passy, en los Batignolles, en Gros-Caillou: más de veinte en veinticinco años. Muchos oficiales en activo participaron en el movimiento; el Gobierno, entonces en manos de los «ducs», no veía inconveniente en que asistieran de uniforme a las reuniones. Albert de Mun —que abandonó el Ejército en 1875— ponía en el trabajo toda su persona, hablando por doquier y siempre con enorme éxito. Se conquistó las provincias: Lyón, donde el primer Círculo fue el de los oficiales de la Cruz Roja; Poitiers, donde el Cardenal Pie aprobó calurosamente la fundación; Burdeos, Tours, Marsella y, sobre todo, las ciudades del norte, Lille, Roubaix, Tourcoing. En Champagne, donde Léon Harmel se apasionó por la obra, nacieron muchos Círculos, de Reims a Barle-Duc. En general, el episcopado se manifestaba benévolo para con el movimiento. En 1884 se llegaba a la cifra de 400 Círculos, que agrupaban a 50 000 miembros. Se dispuso una organización: cada Círculo estaba controlado por un Comité central que dirigía la obra. Comprendiendo que para vencer no bastaba alzar el lábaro y hacer entonar el cántico «¡Esperanza de Francia, obrero, sé cristiano!», los dirigentes, con la ayuda del Padre Monsabré y de Léon Gautier, constituyeron un *Consejo de Estudios.* Se creó un diario, *L'Association catholique,* en el que pudieron leerse artículos hirientes contra «la pretendida productividad del capital, que no es otra cosa que la apropiación de los frutos del trabajo ajeno», y contra «la libertad de trabajo, que no es más que la libertad dejada a los capitalistas para explotar a los obreros y enriquecerse con su trabajo.» Túvose la impresión, en la Obra de los Círculos, de que se iba a franquear el foso que separaba a las clases.

¿No había realmente muchas ilusiones en eso? Por más que el esfuerzo de Léon Harmel, llegado a secretario general de la Obra, hubiera contribuido a orientarla hacia la verdadera clase obrera, la de los trabajadores de la industria, los proletarios no eran numerosos en los Círculos en los que se veía sobre todo a artesanos y empleados. Y si el Padre Forbes, jesuita, Monseñor Freppel, Henri Joly y Claudio Jannet consideraban la Obra como una empresa subversiva, de hecho, ¿dependía de otra cosa que de un paternalismo puro y simple; y el corporativismo de que tanto alardeaba, no es-

1. El más ilustre representante de la generación precedente, Armand de Melun, aunque juzgando a Albert de Mun demasiado sistemáticamente antirrevolucionario y en nada liberal, aceptó animar la nueva obra.

taba falseado por el deseo de los dirigentes nobles o burgueses de «controlar» a los obreros para su bien? Otras razones podrían hacer pensar que la Obra se vería detenida en su expansión. Albert de Mun y sus amigos presentaban el movimiento como un organismo de «Contrarrevolución» —de lo que se preocupaba Léon Harmel— y hasta lo situaban a veces dentro de la obediencia realista, lo que no era apropiado para atraerse a los obreros. En un artículo de *Le Correspondant,* el viejo M. de Falloux lo observó, con ironía. Por otra parte, las clases dirigentes a las que se quería conmover permanecían muy inactivas; el clero no iba en su totalidad con la obra; la aprobación de muchos obispos no era más que verbal. Hasta 1891 la Obra de los Círculos prosiguió sus progresos; pero, ¿iban a durar? Al menos quedaría en su haber el mérito de haber descubierto a numerosos católicos el problema social. No fue posible ignorar la miseria obrera cuando resonó en todas partes la potente voz de Albert de Mun.

Asociado a los Círculos, por deseo de colaborar en una empresa cuyos propósitos admiraba, aunque no siempre aprobara sus medios, Léon Harmel, tratando siempre de insuflar a la obra un nuevo espíritu, predicaba con el ejemplo. Una tras otra viéronse multiplicar en el Val-des-Bois las que entonces parecían sorprendentes novedades. El principio era el que el «Buen Padre» repetía siempre. «Las buenas obras de los patronos son insuficientes cuando no se apoyan sobre la asociación obrera.» Creóse una tupida red de instituciones que, de la cuna al sepulcro, envolvían la vida de los obreros. Red doble. De una parte, formaciones religiosas para quienes —de uno y otro sexo— desearan participar en ellas: bajo la protección de Nuestra Señora de la Fábrica, Hijas de María; Asociación de los Santos Angeles, para los niños; Sociedad de San José, para los padres de familia; Conferencias de San Vicente de Paúl, Círculo católico. Muy pocas de las mil doscientas almas que poblaban el Val-des-Bois quedaron fuera de esas cofradías. Y a la par iban otras instituciones propiamente sociales: sociedad de socorros mutuos, cooperativa de adquisiciones, dispensario de consultas médicas, caja de ahorros, mutua escolar, mutua de dotes, sin hablar de corales, orfeones y compañías de zapadores-bomberos. Eran los obreros quienes en todas partes asumían la responsabilidad. Un consejo, precedente de nuestros consejos de fábrica, compuesto por el patrón y delegados obreros elegidos, se reunía cada quince días para controlar la marcha de todo. Experiencia prodigiosa en sí misma y cuyo éxito se debe sin duda alguna a la inteligente caridad de Léon Harmel. Durante toda la vida del «Buen Padre» el Val-des-Bois fue como un paraíso en el que reinaba la justicia social.

Harmel no quiso que la luz que brillaba en su fábrica estuviera escondida bajo el celemín. Expuso sus principios en un *Manuel de la corporation:* «sociedad religiosa y económica, fundada libremente por jefes de familias industriales, patronos y obreros de un mismo cuerpo de estado y de profesión análoga, y cuyos miembros están todos ellos agrupados en diversas asociaciones de piedad»: lo que era tal vez —hay que reconocerlo— una manera un poco estrecha de ver las cosas... Pero cuando la ley de 1884 autorizó los sindicatos, impulsó la constitución de los sindicatos obreros autónomos. Al mismo tiempo, con el antiguo socialista, el obrero cerrajero Robert, y el párroco de Saint-Rémy, fundaba en Reims el primer Círculo de estudios sociales, fórmula de la que surgirían los Secretariados del pueblo y los Secretariados sociales. Volviéndose hacia los patronos, sus colegas, les dirigía un llamamiento para unirse para la obra social y para que dejaran de considerarse como «pequeños Luis XIV en sus fábricas», palabras que, a decir verdad, no tuvieron mucha resonancia. Infatigable, recorría toda Francia para difundir sus ideas. Primero llevaba a Roma un centenar de patronos cristianos; después, a partir de 1887, a obreros: una primera vez, a 1 800; la segunda, en 1889, a 10 000; y más una tercera vez, en 1891. Apenas puede representarse el impulso que por sí solo dio el santo patrón de Val-des-Bois al catolicismo social en este período de elaboración.

Entretanto, en un plano distinto de aquel

en que tan bien se situaban, tanto los dirigentes de la Obra de los Círculos como Léon Harmel, el catolicismo social señaló entonces una etapa: en el terreno legislativo. Y aquí nos hallamos de nuevo con el gran impulsor que fue Albert de Mun. Elegido diputado de Pontivy en 1877, invalidado en circunstancias inicuas, reelegido en 1881, debía ocupar hasta su muerte, en el Parlamento, un puesto cuya importancia aumentaría cada vez más. Capaz de adoptar posiciones muy audaces, de apoyar al socialista Millerand en una interpelación sobre la disolución ilegal de un sindicato, o la propuesta de ley, también socialista, para impedir el despido de un obrero sin otro motivo que su calidad de sindicado, tuvo por mucho tiempo en la Cámara el puesto de heraldo de la vanguardia. Con todo, le apoyaron diputados católicos, aunque no compartieron íntegramente sus ideas: Monseñor Freppel, Thellier de Poncheville, Keller, Le Cour Grandmaison, Montalembert. Realizóse un doble esfuerzo. De una parte, aprovechando la ocasión de la tribuna parlamentaria, Mun expuso los principios, entonces desconocidos, del catolicismo social y rechazó las objeciones de conservadores y liberales. De otra parte, propuso o apoyó las leyes que podían hacer menos penosa la condición de los obreros y más cómoda su promoción social. De esta manera influyeron mucho los católicos en la votación de leyes sociales que, de 1884 a 1898, constituyeron un timbre de honor de la Cámara francesa: ley sobre los sindicatos, sobre los accidentes de trabajo, sobre el trabajo de las mujeres y niños; ley que limitaba la jornada de trabajo a once horas, ley sobre el arbitraje en los conflictos del trabajo, que Albert de Mun propuso hacer obligatoria. Cuando Suiza lanzó la idea de establecer una legislación internacional del trabajo, los católicos, con Albert de Mun a la cabeza, apoyaron a fondo aquel proyecto. Y cuando se abrió, en 1890, la Conferencia de Berlín sobre los problemas de trabajo, Albert de Mun intervino de nuevo con toda su autoridad para que Francia estuviera representada.

Esa acción dio sus frutos. Suscitó iniciativas nuevas. En el Norte, los patronos se asociaron para mejorar la vida de sus obreros; su primera decisión fue establecer en sus empresas el descanso dominical. Una congregación diocesana, las *Hermanitas del Obrero,* tuvo acceso a los talleres, y muchas fábricas contaron con sus capellanes. En 1884 se creaba la *Asociación católica de patronos del Norte,* y en 1887, igual que en Val-des-Bois, la *Cofradía de Nuestra Señora de la Fábrica,* que llegó a contar con cerca de dos mil miembros. En otras partes, los *Círculos cristianos de estudios sociales,* a imitación del de Reims, comenzaron a diferenciarse totalmente de la *Obra de los Círculos,* puesto que, en lugar de meros oyentes, los obreros eran llamados a aportar los resultados de sus experiencias; en ciertos Círculos deliberaban y votaban solos. El sindicalismo cristiano puso sus primeros jalones en el mundo agrícola con un militante de la Obra de los Círculos, *Hyacinthe de Gailhard-Bancel,* terrateniente de Allex, en el Bajo Delfinado, que, inspirándose en las Uniones de campesinos alemanes de Schorlemer, ya en 1882 federó a una treintena de agricultores —lo que era ilegal, pues la ley prohibía la unión de más de veinte personas— y después, cuando la ley de 1884, autorizó los sindicatos, con M. de Fontgalland, en Die, y Louis Milcent, en Poligny, en el Jura, organizó los primeros sindicatos agrícolas de tipo mixto, es decir, como asociación de patronos y obreros.

Tanto como las realizaciones concretas, el más importante resultado de esos esfuerzos fue constituir, en el seno del catolicismo, un grupo móvil resuelto a la acción. Entre los que se apasionaron por lo social, anudáronse lazos de amistad. Las visitas eran frecuentes: ¿cuántas recibió el Val-des-Bois? Los Congresos reunieron a los elementos activos, a los que se añadieron belgas, italianos, alemanes. Esas relaciones de hombre a hombre se manifestaron fecundas. A veces alcanzaron un carácter conmovedor: así las de Léon Harmel con el cerrajero Robert, que se convirtió en uno de sus más estimados amigos, o las del abate Six, eminente sacerdote de Lille, con el obrero metalúrgico Decoopman, al que durante muchas noches fue formando pacientemente para que re-

presentara un papel de conductor de hombres. Los tiempos estaban por lo social y el término volvía una y otra vez a las plumas y a los labios. El conde de Chambord había publicado una resonante *Lettre aux ouvriers:* en la Cámara, los socialistas aplaudían a Albert de Mun. Y el 15 de abril de 1891, en la *Revue des Deux Mondes*, aparecía un notable artículo: *Du rôle social de l'officier*, anónimo, cuyo autor era un joven capitán de guarnición en Saint-Germain, donde él mismo había experimentado nuevas relaciones sociales con la tropa: Lyautey.[1]

Semejante movimiento no podía menos de suscitar críticas. Hasta la Obra de los Círculos, tan paternalista, fue violentamente atacada. En una serie de artículos de *Le Correspondant*, Henri Joly asimilaba a Albert de Mun y sus amigos a los socialistas. En la *Revue des Deux Mondes* (en 1885) el conde de Haussonville, exclamaba: «¿Por qué tratar de comprometer a la Iglesia en cuestiones en las que nada tiene que ver?[2]» El Padre Forbes consideraba a Léon Harmel un utopista. Los liberales, como Théry, De Lille, repetían: «El salario no corresponde a las necesidades, corresponde al trabajo.» Otro profesor, Jannet, aseguraba que la crítica socialista no se fundaba en nada. Personalidades considerables del clero tomaban posiciones contra el catolicismo social, incluso algunas más audaces, como Monseñor Dupanloup: *a fortiori* los conservadores, como Monseñor Freppel, que se daba perfectamente cuenta del problema y firmaba con De Mun proyectos de ley sociales, pero temía que se fuera demasiado lejos. ¿Y apuntaba a los católicos sociales o a los socialistas el Obispo de Angers, en un sermón en la Magdalena, al atacar «a los demagogos que explotan el terrible problema del sufrimiento»? En todo caso, poco antes de la publicación de la encíclica, se dirigió a Roma para «suplicar a León XIII que no hablara de la cuestión social.»[1] Pero ¿no probaba la misma vivacidad de la reacción la importancia que había adquirido definitivamente el movimiento católico social en Francia?

1. Lyautey que, en su adolescencia había sido un cristiano fervoroso, hasta el punto de hacer durante dos años seguidos un retiro en la Gran Cartuja, estaba entonces alejado de la fe.

2. Entre 1885 y 1891, la revista cambió de actitud acerca de la cuestión social, bajo la influencia de Brunnetière.

De Monseñor Von Ketteler a Monseñor Doutreloux

En Alemania había sido tan vigoroso el impulso, que siguió haciendo sus efectos. Monseñor Von Ketteler murió en 1877, pero dejó discípulos. Se siguió su programa: reorganización de la asociación profesional, reivindicación del justo salario, esfuerzo por reducir la jornada de trabajo y excluir a mujeres y niños de trabajos penosos; y cuando a partir de 1878 fueron votadas por el Parlamento unas leyes sociales que iban a la vanguardia de toda Europa, la voz unánime las llamó «leyes Ketteler». Discípulo del gran Arzobispo, el canónigo Cristóbal von Moufang creó la *Asociación para el bienestar de los trabajadores*, y el abate Hitze, jefe de las obras sociales de Munchen-Gladbach, ayudado por Wambold, Loë y Huene, preparó la gran unión que, patrocinada por Windthorst, sería en 1890 el *Volksverein*, la *Asociación popular de la Alemania católica*. Las obras de Kolping, los *Gesselenvereinen*, eran tan sólidas, con sus casas en perfectas condiciones, sus reuniones disciplinadas, sus centros de juventud y sus periódicos, que el mismo Hitler no podrá arruinarlas. Mientras las uniones de campesinos, las *Bauernvereinen* de Schorlemer —que no morirían hasta 1895— son también modelos de organización, con sus bancas, sus cooperativas de comercio, sus laboratorios, sus seguros mutuos y sus decenas de millares de adeptos. Otros hombres trabajaban igualmente: así Brandt, que reunía a los patronos católicos, o el abate Darbach, de Tréveris, que, para quebrantar a los usureros que prestaban al 130 por 100, organizó el primer

1. F. Hayward, *León XIII*, p. 229.

banco social. Esos esfuerzos encontraron un apoyo en el partido del Centro.[1] Salido victorioso de la *Kulturkampf*, el *Zentrum* se orientó hacia la acción social. Sus jefes, Windthorst, Reichensperger, Ballemstrem, eran sociales convencidos. Su influencia fue grande en la votación de las leyes sociales y también en los famosos «rescriptos imperiales» de 1880, como en la Conferencia Internacional del Trabajo reunida por Guillermo II en Berlín, en 1890.

Esos católicos sociales alemanes eran más realizadores que teóricos. Entretanto, instalado en Austria, Karl von Vogelsang, que no moriría hasta 1890, proseguía su trabajo doctrinal. Hostil al liberalismo económico, criticando «la renta que se obtiene sin trabajo, por la explotación del trabajo ajeno», desarrollaba las tesis de su corporativismo reclamando que los derechos de los obreros fueran salvaguardados por una organización controlada por el Estado. Como poseía el don de las fórmulas, lanzaba frases que harían fortuna: así la de la «plutocracia» para designar al régimen del dinero-rey, así el axioma al que volverían siempre los Papas: «la propiedad tiene una función social». Sus discípulos iban aún más lejos: Belcrède quería que la corporación fuera obligatoria; Kufstein reclamaba que se aplicara «el socialismo en cristiano». La Tour du Pin estaba en relaciones amistosas con todo ese grupo. Y el conde Von Blöme daba a las doctrinas del pensador de Viena la tribuna de su *Correspondance de Genève*.

En Suiza, en todos los cantones católicos, esas ideas alcanzaban mucha resonancia. Aunque tremendamente desconfiado para con las ideas revolucionarias, el tranquilo y pequeño país era el lugar de cita de liberales, radicales y socialistas, expulsados de las naciones vecinas. La Internacional obrera había nacido allí. En 1888 se constituía un partido socialista suizo, pero, aun antes de que naciera, a las fuerzas revolucionarias se oponían tres movimientos «católicos sociales», el *Piusverein* o *Asociación de Pío IX;* la *Federación obrera romanda* del abate Deruaz, párroco de Lausana; la *Federación alemanda* de Monseñor Burtcher, a la que algo después, en 1887, la autoridad del diputado de los grisones, el doctor Gaspard Decurtins, logró fusionar en la *Federación general obrera.*

1. Ver, más arriba, cap. III, pp. 92 y sigs.

En ese catolicismo social helvético emergían dos personalidades. Una era ese *Gaspard Decurtins* (1855-1916), que fue durante largos años el alma del movimiento obrero suizo, desde el momento en que, en el Congreso de Aarau, se impuso, hasta el día en que los conservadores lograron apartarlo. Este hombre de alta estatura, de un vigor poco común, a la vez erudito y conductor de masas, que hablaba en las cuatro lenguas de la Confederación, había llegado al Cristianismo social por el socialismo, del que se apartara tras haber leído a Santo Tomás. Traductor de Ketteler, se unió a Python, Amman, De la Rive y Montenach, para constituir un grupo decidido a sacudir la tranquila conciencia social de los católicos. Gracias a él, el naciente sindicalismo helvético adquirió un matiz cristiano. Y fue también él quien pidió al Consejo Nacional de Berna que tomara la iniciativa de proponer a todos los países una reglamentación internacional del trabajo.

El otro jefe, cuya influencia desbordaría en mucho los límites de los cantones, fue el célebre abate *Mermillod* (1824-1892), hijo de un simple panadero, convertido en Monseñor Mermillod, a la espera de ser, en 1890, el Cardenal Mermillod, al que ya hemos conocido en la lucha con las autoridades cantonales[1] cuando la «pequeña *Kulturkampf*», desterrado diez años de su ciudad, instalado por fin en la triple sede episcopal de Friburgo, Lausana y Ginebra. Hombre de realización práctica, fundó el *Courrier de Genève.* Tan audaz como Ketteler, Monseñor Mermillod formulaba sus ideas bajo una forma abrupta, la misma que los oyentes de Santa Clotilde, en París, habían apreciado tan poco. Había algo de tribuno popular en aquel hombre de Dios; algo de socialista en aquel místico. Con el inglés Manning, el francés Langénieux, el americano Gibbons, constituye el cuarteto de los primeros cardenales so-

1. Ver, más arriba, cap. III, p. 85.

ciales. Y bajo la influencia de Decurtins y de Mermillod, mientras la Suiza alemana trabajaba en realizaciones imitadas de Kolping, Friburgo se convirtió en centro de investigaciones doctrinales en el que, en 1885, se abrieron esos encuentros internacionales del catolicismo social que la historia conoce con el título de *Unión de Friburgo*.[1]

Bélgica no había esperado a 1871 para interesarse por la cuestión social. Tradicionalmente unida a los movimientos de Francia, participó en el naciente catolicismo social. *L'Avenir* y más tarde *L'Ère nouvelle* tenían allí sus lectores. La Universidad de Lovaina había sido la primera en fundar una cátedra de estudios sociales; y había dado pruebas de audacia confiándola a Charles de Coux, amigo de Lamennais, analista profundo de los mecanismos de la economía que, quince años antes que Marx, se había atrevido a decir: «El capital no es más que trabajo acumulado.» Habíase visto también a Edouard Ducpétiaux, uno de los fundadores de la sociología, llevar a cabo, a partir de 1843, sus grandes encuestas sobre el pauperismo. Alrededor de 1870, el movimiento católico social belga parecería repartido entre dos tendencias: un corporativismo autoritario con Charles Périn, sucesor de Charles de Coux, en su cátedra, ya que no en su pensamiento, y una tendencia democrática con el filósofo François Huet y el periodista Adolphe Bartels, fundador del *Débat social*. En los Congresos celebrados en Malinas a partir de 1863, las dos tendencias se enfrentaron; oyóse allí a Agustín Cochin hacer el elogio de las grandes fortunas «que suponen grandes virtudes» y a muchos oradores repetir que el remedio principal a la cuestión social era la vuelta de los obreros a sus deberes cristianos. Pero Ducpétiaux y un pequeño grupo de liberales que apoyaba a Alphonse Nothomb, pedían que se ocuparan de los intereses materiales de los obreros.

Después de 1871, el catolicismo social conoció en Bélgica una extraordinaria animación. En aquel pequeño país en que la vida económica era intensa, el socialismo hacía progresos. La Internacional contaba allí con numerosos adheridos; los folletos de César Paepe se difundían por doquier y el *Vooruit* se alzaba en Gante como una fortaleza del socialismo anticristiano. Jóvenes burgueses clarividentes se interesaron por la cuestión social: Verhaegen, Carton de Wiart, Mabille, Helleputte. El clero belga, cuya influencia seguía siendo grande, entró en la liza. En el terreno escolar, acababa de alcanzar la victoria en 1879 y 1884. El movimiento social aprovechó ese impulso. Bélgica tenía en su pasado el ejemplo de formaciones de oficios que habían tenido éxito: los *Ghildes* de Flandes. Se inspiraron en ellos. Por doquier surgieron las Sociedades de socorros mutuos y casas católicas de obreros. El movimiento era corporativo, más o menos paternalista: pero en el seno de la *Federación de las Obras obreras católicas*, fundada en 1868, de dirección burguesa, aparecía una nueva tendencia para dar a los obreros mayor parte en la acción, tendencia que después de 1891 se afirmaría en la *Liga democrática belga* de Helleputte y Verhaegen. Al mismo tiempo, en 1890, nacía el *Boerenbund*, la liga de campesinos, que se proponía «trabajar en el progreso religioso, intelectual y social de sus miembros», dos organismos que los Países Bajos imitaron. Una iniciativa coronada por el éxito mostró qué lugar había alcanzado el catolicismo social en el reino: la de los *Congresos de obras sociales*, al que afluyeron representantes de todas las tendencias. Su gran animador fue el Obispo de Lieja, *Monseñor Doutreloux*, sólido valón de palabra pintoresca y, sobre todo, amigo de los mineros y obreros, una de las personalidades más atractivas de esa época y de aquel movimiento.

Nuevo despertar: El «Cardenal de los pobres» y los «Caballeros del trabajo»

Así, en los veinticinco años que precedieron a la encíclica, el catolicismo social conoció un brillante desarrollo. Más aún: lo descubrie-

1. Ver el párrafo siguiente.

ron países en que había sido ignorado. España fue la única de las grandes naciones cristianas que quedó rezagada. Y no porque el problema no se planteara allí dramáticamente, entre campesinos y mineros; pero cuanto olía a Revolución provocaba una repulsa general: el levantamiento obrero de 1873 acabó de espantar a la opinión y llevó a la dictadura de Serrano. Así, pues, las iniciativas de los católicos sociales fueron raras: algunos Círculos agrícolas en el país vasco y en los alrededores de Valencia. El senador De Cepeda y el Padre Vicente, jesuita, fundador del Círculo obrero de Manserat (sic), amigos ambos de Vogelsang y de La Tour du Pin, predicaban en el desierto.

Diverso fue lo ocurrido en Italia. Hasta entonces, muy pocos católicos se habían preocupado del problema social. Algunos obispos como Joaquín Pecci y el pequeño equipo que rodeaba al Padre Taparelli d'Azeglio, muerto en 1862. Si la caridad ocupaba un puesto de honor con Dom Bosco y Cottolengo, las obras sociales eran casi inexistentes. Las que antaño funcionaran habían desaparecido: por ejemplo, las famosas bancas populares que, del siglo XV al XVIII, habían resultado tan bienhechoras a los agricultores y pequeños comerciantes. A partir de 1871, la situación cambió. En muchos lugares, diversos grupos se pusieron a estudiar estos problemas que, hay que notarlo, se planteaban en la península de manera bastante diferente a la de otros lugares, puesto que la industrialización era allí aún bastante modesta. El catolicismo social se afirmó por reacción contra el socialismo. Antiguos garibaldinos, que habían disparado sus fusiles en las filas de los *communards* parisinos —¡Romañolos!, gustará recordar el romañolo Mussolini— Costa y Berni, entablaron una agitación popular, sobre todo entre los campesinos, a los que prometían el reparto de las tierras. La fórmula de la Comuna, «ni Dios ni dueño», era suya. La respuesta católica procedió de *Monseñor Bonomelli,* Obispo de Cremona. En un resonante documento titulado *Propiedad y socialismo,* el valeroso prelado denunció a los verdaderos responsables del progreso de la propaganda Costa-Berni: los grandes propietarios que ignoraban totalmente las necesidades de sus asalariados, les imponían contratos agrícolas inicuos y además, incrédulos, eran incapaces de mostrar el ejemplo de verdaderos cristianos. Aquella filípica episcopal señaló la entrara en escena del catolicismo social italiano.

El movimiento conservaría hasta la encíclica un carácter bastante especulativo. Se pensó sobre todo en estudiar los problemas, encontrarles soluciones doctrinales, más que a resolverlos con los hechos. Ese enorme esfuerzo, si es verdad que fue bastante confuso en su conjunto, no debe ser subestimado: contribuyó a preparar los materiales de la *Rerum Novarum.* Los discípulos del Padre Taparelli, los Padres Liberatore y Zigliara, el profesor bergamasco Nicolo Rezzara; en Roma, Monseñor Jacobini, futuro Cardenal, representaron un papel de primera línea; pero sobre todo el que hasta su muerte, en 1918, debía afirmarse como jefe de grupo, *Giuseppe Toniolo.*[1] La *Obra de los Congresos,*[2] de la que ya vimos qué papel tuvo, de 1874 a 1891, en la renovación católica, consagró una de las cinco secciones en que estaban divididas sus actividades, al estudio de los problemas sociales; también se discutía acerca del trabajo de las mujeres y de los niños, lo mismo que de las cocinas económicas y del salario de los jornaleros de Roma. El *Círculo de San Pedro,* llamado también *Círculo romano de estudios sociales,* animado por el Papa y por Monseñor Jacobini, agrupó a aristócratas y a intelectuales, como el duque de Sora —que acabaría su vida en el sacerdocio—, el príncipe del Drago y el conde Santucci, el arqueólogo Malatesta y el historiador César Cantú. Dos años antes de la encíclica, Toniolo, que estaba ocupado en poner orden en todos esos esfuerzos, reunió en Bolonia a una docena de personalidades para sentar las bases de un programa: de ahí salió la *Unión católica de estudios sociales:* debía representar un papel importante en la propagación de la doctrina de la *Rerum No-*

1. Ver, más adelante, p. 141.
2. Acerca de la *Obra de los Congresos,* ver, más arriba, p. 104, cap. III.

varum; a ella se adhirieron dos futuros santos: Contardo Ferrini y José Sarto.

En cuanto a las realizaciones prácticas, si es verdad que no fueron ni muy originales ni muy numerosas, tampoco fueron inexistentes. Los católicos sociales pensaron sobre todo en aliviar la miseria de las poblaciones rurales; uniones de agricultores, cajas de socorros mutuos, bancas de crédito reducido, cocinas económicas, surgieron por doquier. En Roma, el Círculo de San Pedro fundó asilos nocturnos y creó sociedades de socorros mutuos; la más importante, cuya alma fue el generoso conde Vespignani, llevaba el curioso título de *Asociación primaria artística y obrera de caridad recíproca,* y los romanos, por el nombre de la calle en que se había instalado, la llamaron la obra de Testa Spaccata; agrupaba a 4 000 miembros, pintores, escultores, orfebres, tipógrafos, sastres. Entretanto, en Schio, la Manchester italiana, el patrón de una importante fábrica de tejidos de lana, *Alejandro Rossi,* émulo de Léon Harmel, hacía de su empresa una corporación cristiana. Por lo tanto, no puede decirse, como hace el abate Veggian, que no se hicieron «más que conferencias, excelentes desde el punto de vista doctrinal, pero de las que no surgía ningún resultado práctico».[1] El problema social, casi ignorado de los católicos italianos en 1871, aparecía en 1891 a los mejores de ellos en toda su exigencia.[2]

Igualmente urgente se mostraba a otras iglesias que, minoritarias, hubieran podido renunciar a asumir un papel conductor; la Iglesia de Inglaterra, y la de los Estados Unidos. En uno y otro caso, los católicos se afianzaron en la obra social con motivo de una crisis violenta. El 13 de agosto de 1889 estalló una huelga entre los trabajadores de los «docks» de Londres: motivo, el exceso de trabajo y la insuficiencia de los salarios. Muy pronto se extendió como una mancha de aceite: la huelga alcanzó a todos los oficios conexionados con aquél; 250 000 obreros abandonaron el trabajo. Entonces se elevó una voz: la del Arzobispo de Westminster, *Henri Manning,* el convertido del «Movimiento de Oxford» [1] cuya autoridad venía a reforzar la púrpura romana. Ya en sus cartas pastorales había protestado contra la mala situación de los campesinos irlandeses, atacó el régimen de trabajo de las mujeres y los niños en las fábricas y criticó la omnipotencia del capitalismo, «ante el cual el asalariado está inerme». Ningún ministro en ninguna Iglesia hablaba tan alto y con tanta claridad. «El fin de la vida —decía Manning— no es aumentar el número de las balas de algodón» y «la libertad del hogar doméstico es más importante que la libertad de cambios».

Cuando la huelga de los «docks» paralizó el puerto de Londres, Manning entró en acción. Conocía el ambiente; su padre y uno de sus hermanos habían sido presidentes de una sociedad de «docks». Convocó a los patronos y a los delegados obreros. Como los últimos vacilaran, juzgando insuficientes las concesiones de los patronos, exclamó Manning: «¡Iré yo mismo a hablar con los huelguistas! Veinticinco mil de ellos son hijos míos: me escucharán.» Y la huelga terminó gracias a la intervención del «Cardenal de los pobres». Lo que le valió las ácidas críticas del burgués *Times.* «Eminencia —le gritó un patrón—, ¡lo que usted hace es socialismo!» «Tal vez para usted —re-

1. Citado por M. Vaussard en su *Histoire de la démocratie chrétienne,* p. 225.

2. En todo este esfuerzo social de los católicos conviene subrayar la importancia del movimiento mutualista. Acabamos de ver en varios países, en Francia, en Bélgica, en Alemania, en Italia, crearse cajas de seguros mutuos, bancos de préstamo mutuo y otras obras semejantes. El papel de ese mutualismo católico ha sido bien puesto a la luz, en lo que toca a Bélgica, por R. Rezsohazy, en su *Histoire du Mouvement mutualiste chrétien en Belgique* (París, Bruselas 1957); muestra cómo, antes de 1890, las mutualidades fueron las únicas sociedades auténticamente populares en el catolicismo social; que han enseñado a los campesinos y obreros a ocuparse por sí mismos de sus intereses; que han preparado el camino a las asociaciones obreras del tipo sindical. Debería hacerse un estudio semejante para otros países.

1. Ver *Manning,* en el tomo anterior.

plicó Mannig—. Para mí, es simplemente Cristianismo.»

Análoga era la actitud de los jefes del episcopado americano: también ellos se pusieron a la cabeza del movimiento social, hasta entonces casi inexistente en Estados Unidos. Dos nombres se impusieron: el del Cardenal Gibbons, Arzobispo de Baltimore, y el de Monseñor Ireland, Arzobispo de San Pablo, en Minnesota. El primero conocía por experiencia directa el mundo del trabajo, por haber pertenecido a él; el segundo tenía una formación más intelectual, pero un temperamento de fuego. Con ellos se definía ese carácter que seguirá siendo hasta hoy el del obispo americano, que se considera más como un conductor de hombres que como un administrador.

Un curioso asunto reveló a los Estados Unidos que la Iglesia católica, todavía desdeñada, era muy capaz de intervenir en el plano social con todo vigor. Hacia 1885, la situación económica había empeorado y el problema obrero se planteó en términos urgentes; disminuían los salarios y la vida aumentaba, en tanto que el ascenso rápido de las fortunas acrecentaba la distancia entre las clases sociales. Al llamamiento de *Powderly* se creó una asociación obrera, que se hizo en seguida considerable con cerca de 750 000 adheridos. Había tomado el nombre de *Caballeros del trabajo*, y de acuerdo con una pequeña inclinación que los americanos no han perdido todavía, según se asegura, se rodeó de un inocente misterio, a la manera de las sociedades secretas. Cuando los *Knights of labor* trataron de penetrar en el Canadá, el episcopado los denunció a Roma como masones. Pero el episcopado de los Estados Unidos no participaba de esa opinión. Powderly era un católico; la mayoría de los Oficiales lo eran también, y más de la mitad de los Caballeros. ¿No era un medio extraordinario de poner en contacto al catolicismo con la clase obrera? Los diez principales arzobispos se pronunciaron a favor de la asociación y el Cardenal Gibbons envió a Roma una memoria circunstanciada. Es posible que no todo en el movimiento estuviera indemne de crítica; pero, con anticipación, sus dirigentes aceptaban corregir cuanto pareciera condenable, «a condición de que se les dejara pelear contra la avaricia y la opresión». «Que la Iglesia —concluía el Cardenal— se guarde bien de rechazar a las clases obreras cuando ellas persiguen la mejora de su suerte. Que nunca permita que de ella se sospeche indiferencia por sus progresos, desconfianza por sus sentimientos de justicia, rigor y severidad por sus avances. Perder la influencia sobre el pueblo sería perder el porvenir.» [1] La sentencia fue favorable. ¿Acaso no eran sus oportunas frases el resumen de las intenciones que animaban al catolicismo social y el de aquellas que, mañana, formularía León XIII en voz alta?

La Tour du Pin y la unión de Friburgo

Así, pues, en muchos países los católicos habían mostrado atención al hecho social. Pero, ¿quería eso decir que tuvieran una doctrina común? Sin duda alguna, manifestaban todos idénticas intenciones: hacer reinar la justicia, dar al trabajador aquello a que tiene derecho, impedir el antagonismo de clases... Incluso podía llegarse a un acuerdo entre hombres muy diversos cuando se trataba de mejorar la suerte de los proletarios; así, en la Cámara francesa, Monseñor Freppel y Albert de Mun proponían juntos, en 1886, la creación de cajas de seguridad social. Pero cuando se trataba de unir los postulados a las realizaciones, es decir, de definir una concepción del orden social, las divergencias eran considerables.

Entretanto, ejercíase una influencia poco más o menos sobre todos: la de *Frédéric Le Play*.[2] Su método, que consistía en estudiar los casos sociales particulares mediante monografías, para deducir reglas de conducta, había obtenido un gran éxito en los últimos años

1. Con esta ocasión pronunció el Cardenal Gibbons la frase tantas veces citada: «Ayer, la Iglesia tenía que tratar con dinastías; hoy debe hacerlo con el pueblo.»

2. Ver el t. XI de la presente obra, cap. VI.

de Napoleón III. Pero de Le Play podían deducirse muchas cosas y muy diversas.[1] Violentamente hostil «al falso dogma de la igualdad providencial» surgido de la Revolución, era igualmente severo para con «los ricos que no cumplen sus deberes para con los pobres, los comerciantes que acumulan, en una depravación vergonzosa, las masas degradadas». Según él, la sociedad debía concebirse como una vasta familia a la antigua, cuyo *paterfamilias* estaría representado por las *clases dirigentes,* conscientes de sus obligaciones y resueltas a hacer dichosas a las *clases inferiores.* Tal era el principio del *paternalismo,* que no era necesariamente cristiano, pero al que se mostraron sensibles los patronos cristianos. De hecho, el paternalismo inspiró a cierto número de empresarios que realizaron interesantes obras sociales, como, en Francia, Cheysson, director de las fábricas Schneider, en el Creusot; Alfred Mame, editor de misales, en Tours, o, en Marsella, Eugène Rostand,[2] gran iniciador en materia de alojamientos obreros y de crédito popular.

Pero el paternalismo parecía insuficiente a muchos católicos sociales. En lugar de entregarse a la buena voluntad de las clases dirigentes, ¿no convenía establecer el orden social sobre la base de una colaboración entre las clases, creando o recreando instituciones que la hicieran obligatoria? Ya lo había pensado así Buchez. Hacia 1880 la idea de la *asociación* era la más comúnmente admitida, y se ponía de moda una palabra para designar el sistema que asegurara la colaboración orgánica de las clases: la *corporación.* Por lo demás, el término se refería a realidades diferentes. ¿Tratábase de la corporación del Antiguo Régimen? ¿O de aquel organismo del Estado que preconizaba Vogelsang? ¿O de esa gran familia que era al mismo tiempo una cofradía, realizada por Léon Harmel? De esos confusos debates emergió un hombre que se impuso por la potencia de su pensamiento: *René de la Tour du Pin,* el mismo a quien hemos visto, compañero de armas de Albert de Mun, descubrir al mismo tiempo que él su vocación social.

Este caballero, de vieja cepa delfinesa, era un profundo cristiano. Había pasado su juventud bajo las armas del soldado; su edad madura se deslizó enteramente en su tierra, en medio de los aldeanos de Arrancy, a los que se sentía obligado a ayudar y guiar en virtud de un contrato tácito celebrado entre su estirpe y aquellas familias. Espíritu de poderosa síntesis, fue el único entre los cristianos en plantear el problema social totalmente. Así ejercería hasta nuestros días una gran influencia, y muchos hombres, movimientos y hasta regímenes escucharían sus lecciones. Después de la Comuna había estudiado a Le Play y, siendo agregado militar en la embajada de Francia en Viena, había frecuentado a Vogelsang. En fin, Léon Harmel, al que encontró en la *Obra de los Círculos,* le dio a conocer su propia experiencia en el Val-des-Bois. Y precisamente en los artículos doctrinales, modestamente titulados *Avisos,* que publicaba en el diario de la Obra, *L'Association catholique,* expuso La Tour du Pin primero su doctrina antes de formularla completamente, bastante más tarde, en dos libros: *Vers un ordre social chrétien* (1907) y *Aphorismes de politique sociale* (1909).

En la crítica, la Tour du Pin era de una audacia que hubiera podido apreciar Karl Marx. Calificaba de bárbara la ley de la oferta y la demanda en materia de trabajo. Del capitalismo decía: «Es la explotación del trabajo de todos en beneficio sólo de unos cuantos.» Anunciaba que «la clase patronal se vería arrancar poco a poco, por la marea popular, todo aquello que no quería conceder». Reivindicaba para el obrero no sólo el salario vital, sino el salario natural, que cubría los riesgos de accidente, de enfermedad, de vejez. Añadiendo que esas me-

1. El método de Federico Le Play inspiró también a un grupo de católicos, cuyo jefe era el abate Henri de Tourville, que se dedicaron al estudio de los hechos sociales más que a la investigación de las soluciones al problema social. Su órgano era: *La science sociale.* Debían hallarse en el origen de la sociología cristiana. Conservaban además, de Le Play, las posiciones violentamente contrarrevolucionarias al mismo tiempo que la severidad para con los excesos de los ricos y los patronos.

2. Padre D'Edmond Rostand, abuelo de Maurice Rostand y de Jean Rostand.

didas, de estricta justicia, no le parecían suficientes, porque no permitían «ni el progreso económico ni la ascensión social» de los trabajadores. Lo que él quería era una refundición de la sociedad en el cuadro de un *régimen corporativo*. El cual debía romper a la vez con la libertad anárquica que entrega al obrero indefenso en manos del patrón, y con la idea revolucionaria de que autoridad y libertad son antagónicas. El orden social católico debía descansar sobre instituciones en las que la autoridad sería la expresión de la voluntad de todos.

En la práctica el régimen corporativo debía funcionar así: En una misma localidad, todos —patronos y obreros— los que pertenecen a una misma profesión forman un cuerpo de Estado: pueden, si así lo desean, agruparse en una *asociación profesional*, equivalente a un sindicato. En niveles superiores, provincial y después nacional, la corporación reúne, sin confundirlos, a todos los elementos que concurren en el ejercicio de aquella profesión. Esta organiza las condiciones de trabajo, fija las remuneraciones, controla los contratos y despidos. Tiene sus tribunales, consejo corporativo que debe evitar los conflictos entre dadores de empleos y asalariados, consejo de disciplina para reglamentar los litigios individuales. Posee un patrimonio, alimentado por las cotizaciones de todos, que financia un sistema de seguros y de escuelas profesionales. Los patronos permanecen al frente de las empresas —La Tour du Pin piensa que la gestión personal es la mejor—, pero están encuadrados y controlados por el mundo del trabajo. Como la corporación goza de prerrogativas jurídicas y sus decisiones son obligatorias, todo abuso de poder resulta imposible. Al mismo tiempo el Estado corporativo, autoridad suprema, emanación de la voluntad de las corporaciones, está allí para hacer aplicar sus decisiones.

Ese sistema, que tendía a poner fin a las injusticias sociales mediante la colaboración obligatoria de las clases, triunfaría —tal era la convicción de La Tour du Pin— por la evolución histórica: exactamente lo mismo que creía Karl Marx. ¿En qué medida el principio rector, que consistía en sustituir la asociación de los capitales por la de las personas, tenía en cuenta ese fenómeno típico del capitalismo (que la crítica marxista mostraba ineluctable) de la concentración de capitales y de empresas que tendía a poner en las manos de unos pocos toda la responsabilidad de una profesión? En la época en que La Tour du Pin escribía, el fenómeno estaba lejos de aparecer tan manifiesto como en nuestro tiempo. Fuertemente estructurada, sometida a una autoridad suprema —que La Tour du Pin pensaba debía ser la monarquía, pero que podía concebirse también bajo la forma de cualquier Estado fuerte—, la corporación pareció a muchos católicos ofrecer la oportunidad de una refundición de la sociedad según los principios de la justicia cristiana. Hubo incluso, en Romans, en 1888 y 1891, comienzos de Estados provinciales, los «Estados libres del Delfinado», en los que los representantes de los oficios discutieron los medios adecuados para realizar «la corporación libre en el Estado organizado».

En los años que precedieron a la Encíclica la corporación alcanzó vivísimo éxito. Tal fue el *leitmotiv* de todos los congresos. Lo que, sin embargo, no quiere decir que se hubiera llegado a un acuerdo entre los católicos sociales. Existían diferencias acerca de los medios. La *Escuela de Angers* se oponía a la *Escuela de Lieja;* en sustancia, la vieja oposición entre católicos de derechas y católicos de izquierdas volvió a surgir.

Llamada así porque el Obispo, Monseñor Freppel, reunía a sus miembros en su ciudad, la Escuela de Angers era hostil a toda intervención del Estado, que debía limitarse a hacer respetar la libre voluntad de cada clase a organizarse en el cuadro de su profesión. Pensaba igualmente que tampoco la Iglesia debía intervenir como tal en los problemas sociales, sino solamente recordar a sus hijos las exigencias de la justicia. El Padre Forbes, jesuita; el conde de Haussonville, los profesores Henri Joly y Claudio Jannet, el capuchino Ludovic de Besse, Monseñor D'Hulst y los discípulos belgas de Charles Périn eran los principales «angevinos».

La Escuela de Lieja debía también su nombre a la ciudad de la que era prelado otro

gran Obispo, Monseñor Doutreloux, y en la que organizaba famosos congresos. Para promover las indispensables reformas, los «liejeses» no vacilaban en preconizar el llamamiento a los poderes públicos y, para ellos, el deber urgente de la Iglesia consistía en formular soluciones al problema social, proponiendo instituciones cristianas. Albert de Mun y la Obra de los Círculos, Giuseppe Toniolo, Gaspard Decurtins, lo mismo que los animadores del movimiento de München-Gladbach o que el Cardenal Manning, se acercaban a esta Escuela. Las relaciones no eran muy pacíficas entre ambas: pudo observarse en el congreso de 1890, cuando los representantes de Angers realizaron una carga a fondo contra Albert de Mun y sus amigos.

Fue La Tour du Pin quien, preocupado por las oposiciones doctrinales, y convencido de que su doctrina corporativista permitiría un acuerdo, lanzó la idea de una confrontación, idea que se concretó en los encuentros de la *Unión de Friburgo*.[1] Muchos hablaron de ella a Monseñor Mermillod, que se manifestó entusiasta. En la encantadora ciudad del valle del Sarine, en la que las casas amontonadas en los abruptos flancos de las colinas parecen estar arrodilladas ante la iglesia colegial[2] de San Nicolás, en esa capital del catolicismo suizo se llevó a cabo durante siete años seguidos un enorme trabajo doctrinal. Hombres de todos los países y procedencias participaron en él: aristócratas, como el duque de Ursel, belga; el conde Esterhazy, húngaro; Loewenstein, príncipe del Sacro Imperio; el conde Medolago-Albani, italiano; intelectuales y hombres políticos como Toniolo, Decurtins, Helleputte; teólogos, como el Padre Pascal, el Padre Liberatore y el Padre Lehmkuhl, jesuitas; el Padre Weiss, dominico; industriales y hombres de negocios, como Harmel o Henri Lorin. En total, algo más de sesenta. Se dispuso una organización con consejo central y secciones nacionales. Loewenstein fue presidente honorífico; Monseñor Mermillod, presidente; Blöme, director de debate; Kufstein, secretario de estudios, La Tour du Pin, secretario general; Python, archivero. Se estableció un reglamento. Cada año, antes de separarse, los miembros de la Unión se repartirían las cuestiones que había que estudiar y, al año siguiente, cada uno de los informadores entregaba el fruto de sus estudios en una memoria que la Asamblea discutía, y de la que después se sacaban fórmulas breves y densas.[1]

Del otoño de 1884 al de 1891 las sesiones acumularon una masa enorme de informes sobre todos los temas referentes al problema social y, en muchos casos, propusieron soluciones que serían después las que la Iglesia haría suyas. El eje del pensamiento era la doctrina de la corporación: «El régimen corporativo —declaraba la conclusión de 1890—, es el único en que pueda estar asegurada la representación de todos los intereses; es también el más favorable al reconocimiento de todos los derechos y al cumplimiento de todos los deberes sociales.» Discerníase ahí la influencia directa de La Tour du Pin. Pero otros miembros de la Unión, menos teóricos, buscaban realizaciones prácticas; así el barón de Ottenfels proponía una reglamentación internacional de la producción, a fin de prevenir las crisis; Henri Lorin leía un informe sobre la necesidad de los seguros sociales. En Friburgo se tomaron posiciones revolucionarias no sólo contra el capitalismo liberal —«ahí está la ciudadela», decía Monseñor Mermillod—, sino también por la posesión, por parte de la corporación, de los medios de

1. Este punto ha sido controvertido. Pero el conde Von Blöme, director de la *Correspondance de Genève*, en un discurso pronunciado en 1801, decía: «El verdadero fundador de nuestra Unión es el marqués de La Tour du Pin. Es él quien concibió la idea, él quien la organizó, es también él —sin manifestarlo— quien sostiene y mantiene su creación. Es su alma, por la universal simpatía que inspira, el lazo de unión entre los diversos grupos nacionales de que se compone nuestra sociedad.»

2. Hoy catedral.

1. De lo que fue la obra de la Unión de Friburgo, dará una idea el libro exhaustivo que el canónigo Masar le ha dedicado, lo mismo que su jefe Mermillod. Citado en las notas bibliográficas.

producción, por la entrega de la propiedad rural a quienes la explotan, por el reconocimiento del derecho sindical de los trabajadores, derecho del que Gaspard Decurtins se hacía gran defensor.

La Unión de Friburgo debía representar un cuádruple papel. Sus sesiones pusieron en contacto a los hombres. Fueron el crisol en que se fundieron las diversas tesis. La Unión contribuyó enormemente a difundir las ideas sociales: lo que se elaboraba en Friburgo daba en seguida la vuelta a Europa. En fin, la Unión ejerció una considerable influencia en el pensamiento de León XIII. Ya en 1881 una delegación del grupo francés de estudios sociales había acudido a comunicarle sus preocupaciones. En 1888 nueve miembros de la Unión enviaron al Papa una memoria. Ciertamente, León XIII no retendría todas las conclusiones de los trabajos de Friburgo. ¿No debía, como árbitro supremo, tener en cuenta las diversas tendencias que surgían entre sus hijos? Pero los hombres de Friburgo reconocieron en la encíclica el cumplimiento de sus esfuerzos. Y de ese modo, una vez publicada la encíclica (además de que había muerto su presidente, el Cardenal Mermillod) dejaron de reunirse, con la convicción de que su misión había concluido y de que, en la historia del catolicismo social, se abría una nueva página.

Joaquín Pecci, «social»

Cuando, el 15 de mayo de 1891, León XIII lanzó su resonante mensaje sobre la condición de los obreros, la Iglesia estaba ya preparada para oírlo. Y está fuera de duda que para redactar la encíclica el Papa y los colaboradores por él escogidos se sirvieron de los materiales reunidos, aplicándose a encontrar el común denominador entre teorías muchas veces divergentes.

Desde hacía tiempo se sabía que Monseñor Joaquín Pecci, Arzobispo de Perusa, debía ser contado entre los prelados más sociales. ¿De dónde le venía semejante preocupación a este aristócrata que no había tenido contacto alguno con la clase obrera? Sus primeros descubrimientos sociales los había realizado tal vez en Bélgica, cuando, siendo joven Nuncio en Bruselas, de 1843 a 1846, pudo ver la penosa condición del proletariado, tal como la encuesta de Ducpétiaux iba a revelarla. Pero lo que le había llevado a interesarse aún más por esos problemas fue la lectura de muchos pensadores cuyas obras había estudiado durante su largo episcopado en Umbría: Lamennais, Ozanam, Balmes, Ketteler...

También había sido llevado a esas preocupaciones de justicia social por la constante frecuentación de Santo Tomás de Aquino. En el círculo de estudios tomistas que habían constituido bajo la dirección de su propio hermano,[1] solía debatirse esa clase de cuestiones. Un sacerdote de gran autoridad, Monseñor Satolli, originario de Perusa, tomista eminente,[2] los abordaba continuamente. ¿Acaso no se leía en la *Summa* que «el trabajo de los obreros es la única fuente de riqueza de los Estados»? ¿Que «el uso de los bienes materiales debe ser ordenado al bien común»? Hacer de lo social materia de enseñanza doctrinal era mostrarse buen tomista.

En 1877, un año antes de que fuera exaltado a la Sede apostólica, el Arzobispo de Perusa había publicado una carta pastoral de Cuaresma que, en Italia, había hecho cierto ruido. Atacaba «el indigno abuso de los pobres y de los débiles por parte de quienes quieren explotarlos en provecho propio»; denunciaba «el número exagerado de las horas de trabajo»; utilizando incluso el vocabulario del socialismo, hablaba de la «ley de acero», en virtud de la cual el dador de empleo, que alquila las fuerzas físicas de un hombre, ignora al hombre y sus necesidades reales. Incluso había concluido que la crisis religiosa y moral, por lo que tantos buenos católicos se mostraban deso-

1. Ver, más arriba, p. 47.
2. León XIII hará de él el primer delegado apostólico en los Estados Unidos.

lados, no tenía otra causa que la miseria inmerecida. Crítica clarividente y animosa en la pluma de un obispo de aquella época. Las conclusiones de la carta pudieron, sin embargo, parecer cortas. Aun reclamando, en una breve frase, una legislación que pusiera término «a ese tráfico inhumano», Monseñor Pecci había insistido en la necesidad de volver a los principios del Cristianismo, «que temperan la dura ley del trabajo», y mostrar confianza en la Iglesia, que «devolviendo al trabajo su dignidad, concilia su ruda obligación con la libertad del hombre».

Una vez elegido Papa, León XIII siguió apasionándose por la cuestión obrera. Su séquito pudo comprobar que, mostrándose reticente a conceder audiencias, nunca se negaba cuando se trataba de una delegación de campesinos o de obreros. Siempre al corriente del problema, leía los billetes de La Tour du Pin y se hacía traducir a Vogelsang. Entre los visitantes que recibía con evidente placer estaba Léon Harmel, por quien se hacía explicar detalladamente el funcionamiento de la pequeña *corporación* de Val-des-Bois, y a quien condecoró con la orden de San Gregorio Magno, y Monseñor Mermillod, a quien su expulsión de Ginebra había llevado precisamente a Roma. Se operó en él una evolución, entre 1879 y 1891, señalada por la toma de posiciones: por ejemplo, las señales de agradecimiento enviadas al Cardenal Manning, por su papel de árbitro en la huelga de los «dockers» o la negativa a condenar a los Caballeros del Trabajo americanos. El informe enviado por la Unión de Friburgo, las conversaciones con Giuseppe Toniolo y otros acabaron de persuadirle de que, para establecer un orden social cristiano, eran indispensables reformas institucionales, y la Iglesia no tenía deber más imperioso que prepararlas.

¿Por qué, en 1891, se resolvió a publicar una encíclica? Muchas razones parecieron incitarle a ello. El año 1891 ocupa un lugar especial en el movimiento económico del siglo. Se sitúa en el término de una fase de baja de precios que duraba desde hacía siete años. Entretanto, se presentaba una nueva crisis cíclica. También, desde el punto de vista social, la situación era mala.[1] Las huelgas de los mineros alemanes y de los «dockers» ingleses estaban aún próximas, y en Fourmies, en Francia, acababa de correr la sangre. León XIII temía que los progresos de las tesis socialistas, de esas «escuelas modernas de economía política infestadas de incredulidad», aprovecharan las circunstancias. Para frenar los progresos del socialismo, el joven Kaiser Guillermo II, recogiendo la idea de Gaspard Decurtins, había convocado en Berlín, en 1890, una conferencia internacional del trabajo. En Italia, en el seno de la *Obra de los Congresos*, la creación de la *Unión católica de estudios sociales* había parecido indispensable. Giuseppe Toniolo y sus amigos la ponían en marcha y convocaban su primer congreso. La convergencia de tantas intenciones y proyectos no dejó de impresionar a León XIII.

Por otra parte, y precisamente porque se hallaba muy al corriente de cuanto sucedía en el seno de los movimientos católicos sociales, el Papa no podía dejar de conocer las desavenencias que surgían en ellos, aunque sólo fuera por las sucesivas visitas —contradictorias— de los Cardenales Mermillod y Langénieux y de Monseñor Freppel. Era hora de dar a todos un cuerpo de doctrina indiscutible. A Toniolo y a La Tour du Pin, que le habían dicho: «Se nos acusa de ser socialistas», contestaba: «Vosotros estáis en el verdadero Cristianismo: nuestra próxima encíclica lo mostrará claramente.» En fin, sentimentalmente, la peregrinación obrera organizada por Léon Harmel en 1887 le hizo gran impresión; ante aquellos 10 000 trabajadores reunidos en la nave de San Pedro, y muchos de los cuales lloraban de alegría, el Papa quedó conmovido; descendió a las ocho para celebrar la misa y permaneció entre los peregrinos hasta la una de la tarde, preguntándoles, bendiciéndoles, tomando incluso entre sus afiladas manos el rostro de uno u otro. ¿Era posible la reconciliación de la Iglesia y el mundo obrero?

1. Nota de Henri Guitton en su prefacio a los textos escogidos de las *Encycliques et messages sociaux*, París, 1949.

Había sido creado un Comité para estudiar los problemas, emanación del *Círculo romano de Estudios sociales* de Monseñor Jacobini: tomistas como Monseñor Talamo se habían encontrado allí con militantes de la acción social, Kufstein, Decurtins y Monseñor Mermillod. Parece ser que tras la recepción de la memoria establecida por la Unión de Friburgo, a comienzos de 1889, fue tomada la decisión de promulgar una encíclica. La preparación fue confiada primero al Cardenal Zigliara y a Monseñor Boccali; después, ese binomio fue ampliado y a los dos primeros quedaron adjuntos el Padre Matteo Liberatore, el ilustre redactor de la *Civiltà Cattolica* y el Cardenal Mazzella, secretario de la Academia de Santo Tomás. A partir de julio de 1890 fueron propuestos al Papa —que los estudió personalmente— unos esquemas. Un minucioso análisis muestra [1] que entre el informe de la Unión de Friburgo, la primera redacción del esquema y el texto de la encíclica, la distancia es con frecuencia considerable: y puede pensarse que esa distancia fue franqueada bajo la influencia directa del Papa. Sea que León XIII haya tenido cuidado de no comprometer a la Iglesia en controversias teóricas en las que hubiera parecido salir de su papel —por ejemplo, en la apreciación del capitalismo como sistema económico—; sea que haya querido subrayar mejor los derechos de los trabajadores. De esta manera, una de las frases más importantes de la encíclica, en la que se aprueba la constitución de grupos, *ya sea compuestos solamente de obreros*, ya mixtos, no figuraba en el anteproyecto; [2] esa frase pareció deberse a León XIII personalmente, que, impresionado por el caso de los Caballeros del Trabajo, había comprendido la importancia que para el porvenir tenía la asociación obrera; frase capital, puesto que legitimaba anticipadamente el movimiento sindicalista y mostraba que la doctrina de la Iglesia no era necesariamente la de los defensores de la asociación corporativa.[1]

1. Cfr. Mario Romani, *La preparazione della Rerum Novarum*, en *Vita e pensiero* de marzo-abril de 1961.

2. El hecho ha sido señalado por G. Jarlot en un artículo sobre los *Avanprojets de l'encyclique* aparecido en la *Nouvelle Revue théologique*, de Lovaina (enero de 1959); el autor se refiere a un descubrimiento hecho por Monseñor Tardini, el futuro Secretario de Estado de Juan XXIII.

1. En estos «retoques» ha podido sospecharse la influencia de Monseñor Satolli, a quien León XIII había conocido en Perusa y que seguía siendo su amigo.

«Rerum Novarum»

Tal como salió de la imprenta en mayo de 1891, la encíclica *Rerum Novarum* es un admirable documento, de una unidad de pensamiento y de expresión que impresiona. Da la estremecedora sensación de amplitud de miras y de audacia, pero al mismo tiempo de mesura y prudencia. El problema social queda abordado con tanto vigor como serenidad.

La encíclica se compone de un preámbulo y dos partes. ¿Por qué esta publicación? —se pregunta la breve introducción—. Porque la fiebre de innovaciones —*rerum novarum*— que agita a las sociedades ha pasado de lo político a lo social, a causa del desarrollo de la industria. «Se han modificado las relaciones entre patronos y obreros. La riqueza ha afluido a las manos de un pequeño número de personas y la muchedumbre ha sido dejada en la indigencia.» Esto crea las condiciones de un angustioso conflicto. Así, pues, el Papa considera un deber suyo el tratar de ese problema, que no es —precisa— el conjunto de la cuestión social, la cual comprende todo lo relativo a la organización cristiana de las sociedades. Tratará solamente de «la condición de los obreros». Pero aun así limitado, «el problema no es fácil de resolver ni está exento de peligro».

La primera parte del documento plantea ese problema en términos vigorosos. Existe un mal social: «Los hombres de las clases inferiores están, en su mayoría, en una situación de infortunio y de miseria inmerecida. Se han des-

truido las corporaciones, que constituían una protección para los humildes; de las instituciones y de las leyes ha quedado desterrada la religión. Así, poco a poco, los trabajadores, aislados e indefensos, se han visto con el tiempo entregados a merced de dueños inhumanos y a la concupiscencia de una dolorosa competencia. A aumentar el daño ha venido una usura devoradora... La concentración, entre las manos de algunos, de la industria y del comercio impone un yugo casi servil a la infinita muchedumbre de los proletarios.» El tono de estas frases hirientes no es muy diverso del de los socialistas.

¿Había que aceptar las soluciones socialistas? No. La encíclica proseguía con una severa crítica de sus tesis: «Impulsan al odio envidioso de los pobres contra aquellos que poseen», lo que es contrario a la caridad. «Pretenden que debe ser suprimida toda propiedad de bienes privados» y convertida en propiedad colectiva, cuando «la propiedad privada y personal es, para el hombre, de Derecho natural», base legítima y deseable de la familia. También puede decirse que, al trabajar la tierra, el hombre «deja en ella una cierta huella de su persona, hasta el punto que en toda justicia ese bien será en adelante poseído como suyo».[1] Los socialistas, en fin, dan un puesto demasiado grande al Estado, en tanto que la sociedad doméstica tiene sobre la civil una prioridad lógica y una primacía real. El socialismo es, por lo tanto, funesto: su triunfo sería peligroso, incluso para los obreros.

Descartados el liberalismo económico y el socialismo, en la segunda parte de la encíclica pide el Papa a tres órdenes de poderes que transformen la situación social. Está, ante todo, la ley moral, porque hay un problema de justicia que depende de la teología moral. En la naturaleza, entre los hombres, existen múltiples diferencias, que condicionan desigualdades sociales: sería vano negarlo. Pero esas desigualdades deben servir a la felicidad de la sociedad. Es un error capital creer que las clases son «enemigos natos», como si la naturaleza hubiese armado a pobres y ricos para un duelo obstinado. Por el contrario, hay que unirlas y equilibrarlas. Es deber de los obreros cumplir lealmente el contrato de trabajo, respetar la persona y los bienes del patrón y repudiar la violencia; es deber del patrón no tratar al obrero como esclavo, no imponerle fatigas por encima de sus fuerzas, darle un salario justo y prohibirse toda clase de deslealtad. Desarrollo de apariencia teórica, pero que abre perspectivas decisivas sobre el justo salario y sobre el uso legítimo de la propiedad.

El segundo poder al que hace llamamiento León XIII, es el Estado. Su deber es concurrir a la prosperidad común. Incumbe a él, en primer lugar, la obligación de hacer reinar el orden —por ejemplo, impidiendo que las huelgas deriven en desorden—, pero también velar sobre la justicia distributiva. Especialmente debe proteger a los más débiles, «salvaguardar la vida y los intereses de la clase obrera»; si falta a ello, «viola la estricta justicia». Viniendo al detalle, la encíclica precisa que el Estado debe intervenir para controlar las condiciones de trabajo —condiciones morales y materiales—, y para garantizar el salario justo. Rechaza la teoría liberal según la cual «el patrón cumple todos sus compromisos pagando el salario libremente acordado», y proclama el derecho del trabajador a recibir «con qué procurarse las cosas necesarias», lo que define el salario en función de las necesidades del hombre, y *no* de un cálculo económico.

En fin, se llama a una tercera potencia a intervenir en la cuestión social: la de los mismos interesados, patronos y obreros. Deben unirse para resolver esos difíciles problemas. Las asociaciones profesionales son legítimas; son de Derecho natural. Deben ser privadas, es decir, no obligatorias, pero protegidas por el Estado y controladas por él. Ya numerosos católicos, a los que León XIII rinde homenaje, han trabajado para organizar esas asociaciones; los resultados obtenidos por las Sociedades de socorros mutuos y Cajas de seguros son importantes. Pero esas asociaciones deben ir más lejos: animar la vida profesional, controlarla,

1. Observación que va muy lejos, sobre todo en cuanto al derecho del campesino a poseer la tierra.

eliminar los riesgos de conflicto. Y aquí queda emplazada la frase citada más arriba, que admite que esas asociaciones no sean todas del tipo corporación —que une a patronos y obreros—, sino que sean (aunque no se pronuncie la palabra) sindicatos. Proféticamente, como si presintiera el desarrollo del apostolado obrero y del sindicalismo cristiano, León XIII, al comprobar que las asociaciones obreras son muchas veces hostiles a la religión, llama, en fin, a los obreros cristianos para que «ellos mismos se organicen y unan sus fuerzas con el fin de sacudir valerosamente un yugo tan injusto e intolerable».

La conclusión del documento es un llamamiento a todos los católicos, sacerdotes y seglares, patronos y obreros, para que se dediquen a hacer triunfar los principios expuestos en la encíclica y promover las medidas deseables. «De una abundante efusión de caridad hay que esperar la salvación.»

De esta manera, la *Rerum Novarum* situaba la posición social de la Iglesia por encima de las escuelas que se enfrentaban; pedía a los católicos que se comprometieran en un doble combate, contra la injusticia social y contra las doctrinas perniciosas que predicaban el odio de clases. Y desde entonces, la Iglesia ha conservado esa posición. El texto pontificio no se limitaba, como antaño la carta pastoral del Arzobispo de Perusa, a elevar una protesta contra un régimen económico cuya injusticia sólo era percibida por un limitado grupo de hombres. Hacía obra constructiva; aportaba a la crisis social, que parecía determinada por antinomias irreductibles, una solución de principio humana y sabia. Sobre puntos concretos, la noción de justo salario, la libertad de asociarse reconocida al obrero, el derecho del campesino sobre la tierra, la encíclica se manifestaba de una audacia tal, que setenta años no han bastado para llevar a la práctica los principios que proponía. De ella, en sustancia, procede la gran idea de nuestro siglo: la economía debe estar al servicio del hombre.

Es evidente que el documento leoniano formulaba el problema social en los términos en que entonces se hallaba planteado y no pretendía ofrecer soluciones definitivas a conflictos que no surgirían hasta mucho después de él, a aquellos, por ejemplo, de la segunda revolución industrial, del desempleo tecnológico y de la sumisión del hombre a la máquina. El texto de una encíclica no es jamás un documento definitivo, irreformable: lo saben los Papas que, a la *Rerum Novarum*, harán seguir la *Quadragesimo Anno* y la *Mater et Magistra*, para adaptar a las circunstancias históricas un pensamiento en progreso. Incluso sobre determinados puntos puede decirse que ha habido olvido —tal vez intencionado— acerca de otras circunstancias cuya posición ya estaba superada. Por ejemplo, nada dice la encíclica de la necesidad de una reglamentación internacional del trabajo, en tanto que el *L'Osservatore Romano*, el mismo día en que publicó el resumen oficial del documento, dio a la luz un largo artículo sobre esta materia: verosímilmente, habiendo comprobado que en el Congreso de Berlín dicha cuestión suscitaba polémicas, León XIII prefirió dejarla a un lado. Igualmente, la crítica del socialismo realizada en el documento, se dirige más a los socialismos franceses que al marxismo, doctrina entonces ignorada por los católicos y cuya importancia sólo conocían poquísimas mentes, desconocidas para la masa, como el párroco alemán Kohoff. Pero no era menos cierto que se había dado un paso inmenso, cuya importancia no se mide lo suficiente, tal vez, ahora que las ideas de la *Rerum Novarum* han pasado a ser carne y sangre del catolicismo. Durante mucho tiempo, la Iglesia tendría su «Carta magna social».

La acogida a la encíclica

¿Cómo fue acogida la encíclica por la opinión? Sería exagerado decir que fue unánimemente considerada un texto capital. Sin embargo, aun los hombres mismos que no participaban de las convicciones del Papa comprendieron que se trataba de un acto de gran política y que el Vicario de Cristo se alzaba como árbitro entre las clases sociales, como ya

lo había aparecido entre las naciones. En Alemania, el *Vorwaertz*, socialista, felicitó a León XIII «por haber tomado la delantera a los gobiernos». En Inglaterra, el *Guardian*, cuyos lazos con la Alta Iglesia eran conocidos, dijo: «Es la obra de un sabio.» En Francia: Emile Spueller, colaborador de Gambetta, observó: «Es un gran acontecimiento en la historia de las Sociedades modernas.» Anatole Leroy-Beaulieu, eminente defensor del liberalismo, en el artículo de la *Revue des Deux Mondes*, ya citado, declaró su profunda admiración por la audacia del pontífice y concluyó: «Es una señal de los tiempos que se acercan.» Emile Ollivier, exclamó: «El Papa se ha superado» y Maurice Barrès, no sin alguna exageración tal vez: «Después de la encíclica, no se concibe ya que haya algún anticlericalismo.»

Pero esos testimonios no deben ilusionarnos. No debe creerse que, de la mañana a la noche, la palabra pontificia haya bastado para llevar a todos los católicos a la obra social. Las encíclicas son comúnmente bastante ignoradas del público católico. La *Rerum Novarum* no fue excepción. Si los católicos sociales trataron de difundir el documento en forma de folletos, la gran prensa lo ignoró casi. En Italia, los periódicos realistas la pasaron en silencio. En Francia, los dos únicos periódicos católicos, *L'Univers*, de Veuillot y el joven *La Croix*, de ocho años de vida, que confiaban muy poco de la política de compromiso, mostráronse discretos, y la prensa neutral más aún: «¿En qué viene ahora a mezclarse la Iglesia y por qué la cuestión social toca al Papa y a los curas?» Esta opinión de un anciano referida por la *Revue des Deux Mondes*, estaba muy difundida.

Tampoco en el clero —y desde luego en el episcopado— fue unánime la adhesión. Es verdad que hubo entusiastas, como los Cardenales Langénieux, Lécot, Manning, el bullente Obispo americano Monseñor Ireland, o el primado de España, el Cardenal Monescillo. Tocados por la gracia social, se verá incluso a algunos obispos tomar posiciones muy audaces, como Monseñor de Cabrière, que abre la catedral y las iglesias de Montpellier para alojar a los viñadores durante las huelgas revolucionarias de 1907. En conjunto, el episcopado permaneció reservado. Catorce años después de la encíclica, un obispo del Oeste de Francia, a quien se solicitó que autorizara la reunión de una «Semana social» en su diócesis, responderá: «A condición de que se le quite la palabra "social"». El clero, conservador en su inmensa mayoría, reaccionó de la misma manera. En 1897, hablando al Congreso sacerdotal de Fiesole, un confidente del Papa, Monseñor Radini-Tedeschi, lanzó esta solemne advertencia: «Si los sacerdotes no asumen su función social, es inevitable una catástrofe.» [1]

Fue, evidentemente, en los medios católicos sociales donde la encíclica fue acogida de modo más fervoroso. Albert de Mun, Toniolo, Decurtins, multiplicaron artículos y conferencias; el último obtuvo incluso el voto de una felicitación a León XIII por un congreso obrero en su mayoría protestante y socialista. No hubo círculo obrero ni grupo de estudios en el que no se dedicara alguna sesión al texto pontificio. Un pequeño libro titulado *Le Pape, les catholiques et les questions sociales*, produjo gran impresión, aunque fuera firmado por un seudónimo desconocido, Léon Grégoire.[2] Un amigo de Léon Harmel, el canónigo Perriot, dedicó incluso un libro [3] a probar que la *Rerum Novarum* era un documento *ex cathedra*, es decir, que se imponía a todos «por el carácter de universalidad de su enseñanza doctrinal».

1. A propósito de este prelado notable, se comprende bien la filiación entre los tres papas «sociales». Tuvo como amigo y por algún tiempo como colaborador a Dom Aquiles Ratti, futuro Pío XI; cuando fue nombrado Obispo de Bérgamo, tuvo entre sus seminaristas al abate Roncalli, futuro Juan XXIII, que debía dedicarle eruditos trabajos.

2. Fueron éstos los comienzos de Georges Goyau cuando, siendo joven agregado, Brunnetière iba a abscribirlo a la *Revue des Deux Mondes*.

3. *L'Encyclique Rerum Novarum et son enseignement*, París, 1898.

Un clima nuevo

Sin embargo, si es verdad que su influencia inmediata fue limitada, la encíclica creó un clima nuevo. Los elementos más ardientes de la Iglesia fueron conquistados y estremecidos. Son numerosos los testimonios que muestran la emoción sentida por numerosos sacerdotes jóvenes. El abate Calippe notaba entonces que «había pasado una corriente nueva».[1] Y los lectores del *Diario de un cura rural*, de Bernanos recuerdan las frases del prudente párroco de Torcy: «Creímos que la tierra temblaba bajo nuestros pasos... Esa idea tan simple de que el trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios y con la vida de los hombres como con el trigo, el azúcar o el café, eso trastornaría las conciencias.»

En los años que siguieron a la encíclica hubo una fermentación extraordinaria de generosidad social. El problema obrero, hasta ayer desconocido, pasó a ocupar el primer puesto de las preocupaciones de quienes deseaban vivir su religión. Los institutos que se preocupaban especialmente del apostolado obrero alcanzaron un vivo impulso: Sacerdotes de El Prado, de Lyón, discípulos del Padre Chévrier; Hermanos de San Vicente de Paúl, entre los que se formó por entonces uno de los más generosos apóstoles del proletariado, el Padre Anizan; en Italia, la obra de Dom Bosco. Fluyeron ideas sorprendentes, cuyo descubrimiento nuestra época cree equivocadamente haber hecho ahora. Así, se hablaba de constituir sacerdotes-obreros, que se ganaran la vida con el trabajo de sus manos, para estar más cerca de los proletarios; en el *Gaulois*, el académico Costa de Beauregard habló con admiración de un párroco saboyano, al que había encontrado en pleno trabajo de carpintero; creóse incluso una Asociación de sacerdotes-obreros que, en Francia, contó con 400 adheridos. En Italia, el fogoso napolitano Avolio reclamó «un clero proletario que viva en la total comunidad de bienes». En Bélgica se vio a muchos sacerdotes que iban a vivir entre los mineros y trabajadores de las fábricas, acostándose en los dormitorios comunes con ellos. Y el Reverendo Padre Rutten, dominico, descendió a las minas. Son incontables las iniciativas de los Misioneros del trabajo o de los Capellanes del trabajo tomadas entonces.[1] Puede decirse que, en adelante, el ala progresiva de la Iglesia sería social. En la *Obra de los Congresos*, en Italia, la sección social alcanzó un gran desarrollo —a decir verdad, fue la única en organizarse sólidamente— tan amplio, que Pío X la dejará intacta cuando se decida a suprimir la Obra. En Alemania, el *Volksverein*, nacido para ser una simple reunión de los católicos para la defensa eventual de sus derechos, se convirtió en un movimiento social. Nada más significativo que la evolución de la *Asociación católica de la juventud francesa*, fundada en 1886 por Albert de Mun, con intenciones políticas, como el semillero aristocrático del que saldrían los jefes del partido católico en que él soñaba: a partir de 1892, se extiende a los ambientes populares, sobre todo a los jóvenes campesinos, y se interesa por el problema social. Su nuevo presidente, Henri Bazire, hará de ella cada vez más un centro de formación social, como lo prueba la elección de temas propuestos a sus congresos: el sindicalismo, las condiciones de trabajo de los jó-

1. El *Journal d'un prêtre d'après-demoin* del abate Calippe, aparecido en 1893, ha sido reeditado en 1961, por Emile Poulat con una notable introducción que da perfectamente cuenta del clima entre el joven clero francés después de la encíclica.

1. También como señal de ese clima nuevo hay que registrar los progresos de una devoción nueva a Jesús Obrero. En 1872, Maurice Maignen le había dedicado una capilla; y el Comité que, en la Obra de los Círculos, estaba encargado de la dirección espiritual, se llamaba Consejo de Jesús Obrero. La expresión se difundió: algunos cánticos la hicieron suya; se exaltó el ideal de Nazaret. Y muy pronto un sacerdote alemán, el *Padre Julio Maximiliano Schuh*, también director espiritual del Círculo Montparnasse, iba a consagrar su vida a la Obra apostólica de Jesús Obrero y al Instituto de los Pequeños Siervos de Jesús Obrero, sus dos fundaciones.

venes obreros, la cuestión agraria. En uno de esos congresos lanzó Albert de Mun la célebre fórmula: «¡La Iglesia no es un gendarme al servicio de la sociedad burguesa!». Ningún movimiento que pretendiera arrastrar a los jóvenes católicos podía dispensarse de ser social. Los abates demócratas, los partidarios de la democracia cristiana, lo serán sinceramente, por más que entre ellos la acción social parezca servir a veces a la política. Y cuando Marc Sagnier funde *Le Sillon*, «El Surco», el primer órgano del movimiento se titulará: «Revista de los católicos de acción social.»

Clima nuevo: aunque su aire parezca limitado, es muy importante que se haya instaurado. Poco a poco la preocupación social irá ganando capas de opinión cada vez más extensas. Los lectores del *Gaulois* y de *L'Echo de Paris* oirán hablar de esos problemas a Albert de Mun, Maurice Barrès, Georges Goyau, Costa de Beauregard; en el *Ouest-Eclair*, el gran diario bretón, un periodista de alma de cruzado, Emmanuel Desgrées du Lou, conducirá durante años la lucha por el ideal de *Rerum Novarum*. La literatura sigue: sociales son los libros de Jacques Debout (el abate Rollot), o los de Yves le Querdec (Georges Fonsegrive). La preocupación social se afirma incluso entre los novelistas de éxito, como Fogazzaro o René Bazin, y hasta Paul Bourget y el joven Henri Bordeaux. La conmoción producida por la encíclica se dejará sentir poco a poco por doquier.

«Son sociales porque son católicos»

El catolicismo social recogió el beneficio de la iniciativa de León XIII. Albert de Mun lo subrayó en seguida: algo había cambiado radicalmente en la Iglesia; la más alta autoridad sancionaba ideas y doctrinas que hasta ayer se consideraban subversivas. Los pequeños equipos de católicos sociales aparecían, la víspera, como cuerpos francotiradores, a los que la autoridad podía desmentir en cualquier momento. En adelante tenían la certeza de hallarse en el camino recto que deseaba la Iglesia y de poder poner de lleno en él sus esfuerzos.[1]

Más aún: los católicos sociales se sabían depositarios de un mensaje; consideraban que el combate que sostenían era el único que podía salvar a la Iglesia de los peligros que la amenazaban. Llegaron incluso a tener la convicción de que el único Cristianismo verdadero era el de ellos: el Cristianismo social. Eso es lo que expresaba, en una fórmula que había de alcanzar gran resonancia, uno de sus mejores portavoces, Henri Bazire: «Si los católicos sociales tienen esas ideas sociales es porque son católicos. Son sociales, no al mismo tiempo que católicos: son sociales porque son católicos, porque de la esencia misma del dogma y de la Iglesia, su guardiana, se desprende la idea social en su plenitud. No es, como se ha dicho, una excrescencia de su doctrina: es, por el contrario, su natural floración.»

Al servicio de ese ideal muchos equipos proseguirían el trabajo emprendido y sus filas

1. Por entonces entró en uso la expresión misma de catolicismo social. Durante los años que precedieron a la encíclica se había hablado mucho de socialismo cristiano. Por ejemplo, la expresión había sido utilizada por Emile de Laveleye en 1878, a quien Charles Périn había respondido, en un folleto que llevaba este título: *Para nosotros, el socialismo es el enemigo*. Volvíase a encontrar, bajo la pluma del conde de Haussonville y, el mismo año, en la de Paul Bourget, en *Un corazón de mujer*, en el que se evocaba a Albert de Mun con el nombre de Poyanne. La Tour du Pin había estado a punto de usarlo también y no renunció más que ante la insistencia de sus amigos de Friburgo. Eso no dejaba de originar confusión. Después de la *Rerum Novarum* se dieron cuenta mejor de la ambigüedad de la fórmula. Henri Joly, Nitti, Courtépée, se servían de ella todavía en 1892-1893. Pero un publicista entonces notorio, Paul Lapeyre, que publicó en la casa Lethielleux en 1893 su *Socialisme catholique*, rectificó muy pronto el título, que en la reedición era: *Catholicisme social*. Los alemanes que, desde hacía tiempo, vacilaban también entre ambas fórmulas, adoptaban definitivamente la segunda. Georges Goyau, gran conocedor de las cosas alemanas, la adoptó a su vez y la impuso al utilizarla en numerosos libros y artículos. A partir de 1900, había triunfado definitivamente.

seguirían creciendo. No quiere decir esto que los católicos sociales hayan sido muy numerosos alguna vez. Desde siempre sufrían, y seguirían sufriendo, una doble desconfianza: a los ojos de quienes se encontraban con ellos en el terreno humano, los que, siendo no creyentes, tenían en común con ellos los ideales de justicia social, su fe los hacía sospechosos. Pero su caridad exigente no inquietaba menos a algunos de sus correligionarios, tal vez porque era un reproche: de ahí la violencia de las críticas. A pesar de esas dificultades progresarán de año en año, hasta constituir en vísperas de la primera guerra mundial un movimiento que cuente en Europa y en otras partes.

Los elementos que constituyen esos equipos son extremadamente diversos. Hay los antiguos, los La Tour du Pin, los Albert de Mun, los Harmel, muchos de los cuales proseguirán su acción durante existencias sorprendentemente largas. ¿Qué tienen de común con los militantes de la A.C.J.F., o con esos abates demócratas que utilizan para sus propagandas métodos semejantes a los de los socialistas? Entre los católicos sociales hay industriales como Emile Dognin y Romanet; terratenientes, como Gailhard-Bancel y Clermont-Tonerre; hombres de negocios, como Henri Lorin; juristas, funcionarios, profesores, como Toniolo, Rezzara, Boissard, Duthoit; periodistas, como Desgrées de Lou, François Veuillot y Marius Gonin. Pero entre esos hombres tan diversos la comunidad de ideal creó sólidos lazos. Podría casi hablarse, si la expresión no tuviera una resonancia ofensiva, de una «francmasonería» católica social. Cuando existan las Semanas sociales contribuirán a multiplicar los contactos.

El catolicismo social tiene sus centros, donde se realizan las elaboraciones doctrinales y donde se preparan las iniciativas; en Francia no es solamente París: tal vez lo sea más Lyón y Lille; en Italia, Milán, Brescia y Venecia; en Alemania, la Baja Renania. Nace una prensa católica social, constituida sobre todo por revistas, como la *Chronique sociale,* en Francia; la *Cultura soziale,* en Italia; *La Paz Social,* en España; en ellas se trabaja seriamente en aplicar las enseñanzas pontificias a los casos concretos. Se prodigan ahí muchos esfuerzos, mucha generosidad. Y tal vez algo más incluso...

Porque entre esos hombres que se consideran «sociales porque son católicos» emergen figuras tan ejemplares que puede preguntarse si no muestran lo que podría ser la santidad de nuestro tiempo... Otros son ahora lo que fue Ozanam para el período precedente: hombres que en la acción social no ven otra cosa que un medio de servir eficazmente a la caridad de Cristo, y que a esa labor dedican toda su vida. Ya hemos visto que Léon Harmel figuraba en esa lista. He aquí otros dos que, tanto el uno como el otro, deberían quedar inscritos igualmente en ella.

Uno es un intelectual puro, un profesor, *Giuseppe Toniolo* (1845-1918), tan fácil en la erudición como en los vastos trabajos de síntesis del género de su *Tratado de Economía política.* Y es de origen aristocrático, biznieto de Joseph de Maistre. Su destino se desenvuelve, normalmente, como el de un universitario, brillante alumno de Padua, maestro a los veintidós años en Módena y nombrado después para la Universidad de Pisa, que ya no abandonará hasta su muerte. Nada parece predestinarle a una carrera de hombre de acción. Pero hay en él un apetito de entrega que no satisface la honesta sumisión al deber de estado. La frase de la oración: «venga a nos vuestro reino» le urge y preocupa. ¿Cómo trabajar para hacer venir el reino de Dios? El catolicismo social parece proporcionarle el medio. Estudiando la vida económica de la Florencia medieval y leyendo después a Santo Tomás, evoluciona: antes creía en el liberalismo económico; ahora lo rechaza. Con su amigo el conde Medolago-Albani descubre los trabajos de los católicos sociales de Francia y Alemania y entra en contacto con la Unión de Friburgo. En adelante se erige en campeón de esa causa en la Obra de los Congresos, de la que se hace cabeza pensadora, lo mismo que en las empresas personales la *Unione cattolica di studi sociali* y la *Rivista internazionale di science sociali.* Su pensamiento se hace cada vez más

amplio; abandonando el paternalismo por posiciones audaces que le llevan a reclamar para el obrero la participación *no solamente* en el beneficio, sino en el capital... Su vida es devorada por el apostolado al que se ha entregado; no sin pena abandona todos sus trabajos de erudición para consagrarse enteramente a llevar el mensaje. Al día siguiente de la encíclica, a cuyo nacimiento contribuye, se prodiga en conferencias y artículos para difundir su enseñanza. Cree primero que el medio de promover el catolicismo social sería la democracia cristiana, pero cuando León XIII y después Pío X ponen en guardia contra ciertos equívocos, se orienta hacia nuevas fórmulas, la *Unión católica italiana* y después la *Unión popular*. En 1910, a los sesenta y cinco años, funda todavía una *Escuela católica social* para formar a los jóvenes que han de tomar el relevo. Y toda esa actividad va a la par con una bondad cuyas señales son innumerables, una entrega a los hombres que no tiene límites: para decirlo en pocas palabras, una convicción cristiana plenamente vivida. Un hombre que por entonces se ha convertido en su adversario, el ex abate Romolo Murri,[1] alabará en él «una fe ingenua y sincera en el pueblo, en las clases trabajadoras», y calificándolo de «místico de la fraternidad humana» lo situará en la misma línea de San Francisco.[2]

Muy diferente del profesor Toniolo, he aquí a un hombre muy sencillo: el hijo de un cochero lyonés y de una costurera, *Marius Gonin* (1873-1937). No tiene buen aspecto aquel hombrecillo de gran cabeza y de apariencia enclenque, que se calla y parece tímido; pero en sus ojos fijos sobre el interlocutor hay mucha inteligencia y hasta un poco de malicia, la malicia de ese tipo de muchacho al que en Lyón se llama *gone*. Esa inteligencia está quizá más atenta a los hombres y a las cosas que inclinada a las grandes especulaciones, pero ¡qué llama la ilumina! La del alma —que es cristalina—, llevada a las vías místicas por el ejemplo de Santa Teresa de Lisieux, y de una maravillosa generosidad. Marius Gonin no necesita que le revelen el problema social: lo ha tocado con sus dedos en su juventud, cuando el patrón de su padre niega a éste el permiso para asistir a la primera comunión de su hijo, o cuando ha visto la condición de los trabajadores sederos en la vecindad. Autodidacta, subiendo los escalones que lo conducirán a ser redactor jefe de un periódico, descubre los trabajos de los católicos sociales, lee a Lacordaire, De Mun, La Tour du Pin. Un hijo de ricos burgueses de la plaza Bellecour, Víctor Berne —al que ha encontrado en un Círculo de estudios— le ayuda en aquel descubrimiento. Tiene dieciocho años de edad cuando aparece la encíclica; queda arrebatado, entusiasmado. En las frases del Papa ha reconocido, expresado de manera soberbia, el ideal de su vida, y toda su vida, en efecto, estará entregada a ese ideal. Representante típico de aquella nueva generación que, habiendo llegado a la edad madura en el clima creado por la *Rerum Novarum*, va a hacer franquear al catolicismo social una nueva etapa, se entrega por entero a esa tarea. Lo que va a nacer de las manos de ese hombrecillo endeble será prodigioso: la Crónica social, el Secretariado social, las Semanas sociales, la Escuela normal obrera, la Obra de las jóvenes sirvientas, la Federación agrícola del Sudeste. Ni un solo día está en reposo; tiene acogida para todos y para todo, multiplica las conferencias, los artículos, los contactos; evita cuidadosamente los primeros puestos, pero es siempre admirablemente eficaz. Si la palabra vocación tiene un sentido, es para él la vocación social, la vocación fraternal. «Sólo aquel que ama puede fundar el porvenir», repetía. Cuando muera, en 1937, sobre su enjuto y demacrado rostro lo espiritual habrá extenuado tan sensiblemente a lo material y sensible, que ya no parecerá vivir en él más

1. Acerca de Romolo Murri, ver lo que se ha dicho antes sobre Obra de los Congresos (p. 104) y lo que se dirá más adelante (pp. 176 y ss.).

2. Acerca de Toniolo, ver el capítulo excelente que le ha dedicado Maurice Vaussard en su libro sobre *L'Intelligence catholique dans l'Italie du XX^e siècle* (París, 1921).

que la llama de sus ardientes pupilas. «Un genio y un santo» —dirá de él el historiador Lucien Romier.[1]

Nuevos equipos, nuevos problemas

El desarrollo del catolicismo social, que poseía con tales hombres tan grandes bazas, se encontró, sin embargo, embarazado por dificultades. Tocaron éstas a la evolución de las ideas, a la aparición de nuevos equipos, a ciertas interferencias con la política, que los guías del movimiento no supieron evitar. La *Rerum Novarum* había fijado los principios de la acción social, pero no había indicado cómo serían alcanzados los objetivos propuestos. Era, pues, normal que, partiendo de las directivas pontificias, los católicos trataran de realizar la obra de justicia social según los medios que les dictaban sus gustos y temperamentos. Desde mediados del siglo XIX los hombres que sinceramente querían mejorar la situación de los trabajadores estaban divididos normalmente en dos tendencias: el paternalismo, que quería hacer de las clases dirigentes los conductores generosos, pero firmes, de un proletariado dócil; el corporativismo, que trataba de establecer entre patronos y asalariados una colaboración obligatoria. Pocos eran los que, como Harmel, pensaban que era necesario «favorecer el ascenso popular mediante la restauración de la iniciativa y de la responsabilidad».

A partir de 1891 se desarrolló otra tendencia: en cierto sentido, el resurgir del catolicismo social de izquierda, eclipsado desde 1848, que pretendía hacer de la clase obrera, responsable de su destino, la fuerza de acción de la evolución social. ¿No permitían acaso esa interpretación algunas frases de la encíclica? Al pie de la letra ésa era una idea democrática; pero, al mismo tiempo, ¿no se unía a los movimientos políticos que, en nombre de los principios cristianos, preconizaba el gobierno del pueblo por sí mismo, es decir, la democracia cristiana, de la que ya hemos visto[1] que, a partir de 1895, alcanzó importancia en varios países? La confusión de vocabulario añadió embarazo, agravado en los espíritus por el hecho de que la encíclica *Au milieu des sollicitudes*, que invitó a los católicos de Francia a unirse a la República democrática, siguió en pocos meses a la *Rerum Novarum*. Y fue mantenida por este otro hecho: que, por todas partes, las democracias cristianas se afirmaban sociales y apelaban a la encíclica.

La situación evolucionó rápidamente tras la entrada en escena de nuevos equipos de aquellos jóvenes que, como Marius Gonin, tenían veinte años en la época de la encíclica, y no se planteaban el problema de la misma manera que sus mayores. No habían sido educados a la sombra del *Syllabus* y en el odio de cuanto, de cerca o de lejos, recordara la Revolución. Parecíales que el régimen democrático estaba pronto a realizar las reformas sociales. Sus mayores les parecían demasiado prudentes, demasiado teóricos y paternalistas. Así surgió una diferencia entre las generaciones, lo mismo en cuanto a los principios que en cuanto a los medios.

La Iglesia no podía permitir que se identificara el catolicismo social con un movimiento político. Tanto más cuanto que al ver actuar a ciertos demócratas cristianos podía preguntarse si las preocupaciones sociales altamente proclamadas no eran más bien, pura y simplemente, argumentos para seducir a las masas. El problema, que se planteaba en el terreno político, tenía sus repercusiones en el social; lo mismo que, con pretexto de apartarse del Antiguo Régimen, la Iglesia no podía dejarse atar al sistema democrático, no podía permitir que se asociara su suerte a la de una sola clase.

1. Dos obras muy conmovedoras han sido dedicadas a Marius Gonin: una, por su amigo Augustin Crétinon (Lyón, 1938), y la otra por su discípulo y sucesor en la dirección de la *Crónica social*, Joseph Folliet (Lyón, 1960).

1. Ver más arriba, cap. III, último parágrafo, páginas 111 y ss.

El mismo León XIII se dio cuenta del peligro al ver cómo sus tesis sociales eran explotadas por determinados demócratas cristianos de Francia, Italia, Bélgica o Austria. Tal fue la causa de la reacción que señaló en 1901 con la encíclica *Graves de Communi*: «Estando los preceptos de la naturaleza y de la Iglesia —declaraba— por encima de las vicisitudes humanas, es necesario que no dependan de ninguna forma de gobierno civil.» Insistía además, precisándolas, en las indicaciones dadas ya por la *Rerum Novarum* acerca del papel providencial de las clases elevadas. Voz de alarma necesaria, pero tal vez insuficientemente explícita. Porque en lugar de poner fin a la anfibología de los términos —lo que, de hecho, no se llevaría a cabo hasta 1918—, el Papa seguía hablando de democracia, tratando de vaciar el término de su sustancia política para reducirlo a significar «una bienhechora acción cristiana entre el pueblo».

La situación, equívoca e incómoda, no podía menos de durar bajo Pío X, pontífice menos inclinado a apasionarse por los problemas temporales que por los grandes intereses espirituales. Ya en 1902 el Cardenal Sarto había expresado en una carta pastoral la idea de que «era muy condenable invertir en un sentido político el generoso impulso de los católicos». Poco después de su elección, a finales de 1903, estableció un «reglamento fundamental de la acción popular cristiana» en diecinueve artículos, en los que desarrollaba esa actitud de alarma. ¿Es eso bastante para hablar de un pontificado de reacción social, del conservadurismo de Pío X, citando en apoyo de las tesis, algún sermón donde aconseja a los ricos dar limosna y a los pobres alegrarse de estar entre aquellos a quienes el Divino Maestro ha prometido las Bienaventuranzas? El Papa que animó las dos más grandes iniciativas sociales de comienzo del siglo XX, las Semanas sociales y el sindicalismo cristiano, difícilmente puede pasar por un pontífice reaccionario. Y si es verdad que las condenas lanzadas contra la Obra de los Congresos, en Italia, y el «Surco», en Francia, tocaron a movimientos que habían trabajado en la obra social, no fueron castigados en cuanto sociales, sino por otras razones, sobre todo políticas.[1]

Las lecciones de Pío X contribuyeron a fijar la posición de los verdaderos católicos sociales. Entre el azaroso camino seguido por los elementos avanzados de la democracia cristiana y la ruta tradicional del paternalismo más o menos corporativista, había que trazar otro itinerario, con más dificultad, pero que era el único que llevaba al objetivo designado por la Iglesia. Esta *via media* es la que se vería seguir a los jóvenes de la A.C.J.F., a los jesuitas fundadores de la Acción popular, a los iniciadores de las Semanas sociales. Es la que ha conducido, en fin, al catolicismo social al punto en que hoy lo vemos.

El catolicismo social después de la encíclica

Un cuarto de siglo pasará entre la publicación de la encíclica y la primera guerra mundial, que modificará profundamente las condiciones de la vida social. Años fecundos. No hay país cristiano en el que no aparezcan realizaciones considerables. En esa marcha progresiva pueden producirse sofrenadas; se operan cambios bastante profundos; pero no es menos cierto que se llevan a cabo progresos tanto en la edificación de las bases doctrinales como en la actualización de los medios de acción.

En Francia, donde la animación sigue siendo más grande, desaparece la corriente paternalista. La Obra de los Círculos, que había

1. Se ha dicho a veces que Pío X había apuntado a un modernismo social. La expresión es tal vez exagerada y en todo caso no estuvo en uso durante la crisis modernista. Pero hay que reconocer que los principios de ciertos elementos de la democracia cristiana, especialmente el de la soberanía del pueblo, se relacionaban con determinadas tesis modernistas. Y que además, muchos demócratas cristianos, socialmente avanzados, se mostraron imprudentes para con las tesis teológicas y exegéticas de los modernistas (cfr. más adelante sobre el Modernismo, cap. VI).

polarizado las buenas voluntades durante veinte años, va a morir. El Consejo de estudios y la revista *L'Association catholique* se separan. Los Círculos ya no progresan. En el Comité mismo ya no se está de acuerdo sobre la interpretación de la encíclica, especialmente por lo que toca a su enseñanza sobre la propiedad. Por otra parte, la política de compromiso con la República abre un foso entre los viejos amigos. A partir de 1895 puede uno preguntarse si la obra que ha despertado a la inquietud social a las clases dirigentes no es más que una vetusta fachada. De hecho, ¿por qué pereció? ¿Por los ataques de sus adversarios liberales, demócratas, gentes de la extrema derecha, a lo Drumond? ¿Por la egoísta apatía de la burguesía? ¿Por el retraso con que el clero comprendió su utilidad? Más aún por su incapacidad para asociar a su acción a la verdadera clase obrera. La Obra ha representado un papel útil: tras lo cual ha concluido.

En cambio el corporativismo no desaparece: dura hasta nuestros días. Si es verdad que deja de ser considerado como única solución, en cambio alimenta un catolicismo social de derechas, que dispone de los sólidos trabajos de La Tour du Pin. Corporativismo en la fábrica con patronos cristianos, los Mame, Baillencourt, Cosserat, André, Marcillot, Fournier. Corporativismo en la profesión, especialmente en el Norte, entre los industriales textiles, reunidos en la Corporación de San Nicolás, por Camille Féron, un verdadero apóstol, y después por su hijo, Paul Féron-Vrau. Corporativismo en la agricultura bajo la acción de Gailhard-Bancel y, sobre todo, de Milcent, gracias al cual nacen la asistencia agrícola, la enseñanza agrícola; las cajas rurales del Padre Aurensan y del abate Thomaks, están en la misma línea, lo mismo que la obra dispuesta por el Padre Stanislas du Lac, en la industria de la costura, para acercar a patronos y obreros; o la del Padre Ludovic de Besse con sus bancos populares. El catolicismo social corporativista está lejos de ser ineficaz; tiene realizaciones numerosas. También de él deducirá la *Action française* los elementos de su doctrina social.

Pero la corriente que alcanza mayor importancia es el catolicismo social de izquierda. Esto no quiere decir que exista una ruptura entre los mantenedores de ambas tendencias: Albert de Mun animará a los abates demócratas; La Tour du Pin será muy favorable a los comienzos del «Surco» y todos se encontrarán en las Semanas sociales. Pero la acentuación (que es muchas veces una acentuación política) difiere, lo que no deja de crear cierta tensión.

Ante todo se afirma el movimiento en los *Círculos obreros de estudios sociales*, surgidos de aquél que fundaron Harmel y el obrero Robert, en Reims; allí los obreros trabajan entre sí mismos. La fórmula, aprobada por el Cardenal Langénieux, tiene éxito; Emmanuel Desgrées du Lou y el obrero Justin la instalan en Brest; Marius Gonin y Víctor Berne, en Lyón. De esos Círculos de estudios nacen los *Congresos obreros*, en los que se reúnen los representantes de todos: en 1896 el de Reims agrupa a 600 delegados y 133 asociaciones. En los Círculos y los Congresos se reclutan los militantes del catolicismo social democrático.

Muchos equipos se ponen sucesivamente a la cabeza del movimiento. Primero es el grupo de aquéllos a quienes sus adversarios llaman los abates demócratas.[1] Esos sacerdotes jóvenes, emprendedores, que ven en la franca adhesión al régimen democrático la mejor oportunidad para la Iglesia, son todos sociales convencidos. El consejo dado por León XIII a su clero es seguido por estos sacerdotes con todo entusiasmo: «no encerrarse entre los muros de su parroquia, sino ir al pueblo y ocuparse de todo corazón del obrero». Sus diarios, *La Justice sociale*, *Le Monde*, combaten vigorosamente; la *Union générale* del abate Théodore Garnier se ocupa especialmente de hacer penetrar las ideas de la *Rerum Novarum*. Algunos se dedican a las realizaciones prácticas, como el abate Lemire, que lanza los *Jardins ouvriers* para hacer llegar a los proletarios a la propiedad. Hombres como el abate Six son

1. Ver más arriba, p. 114 y, más adelante, página 178.

verdaderos guías del mundo obrero, y seguirán siéndolo incluso después que la encíclica *Graves de Communi* haya traducido la inquietud del Papa no ya ante la actividad social de estos jóvenes sacerdotes, sino ante la ambigüedad de la actitud política de algunos.

Una nueva ola trae entonces el catolicismo social, la de la generación cuya vida cívica comienza hacia 1901. Al principio parece que un grupo deba monopolizar todas las energías, el del *Sillon* o «Surco». En sus luminosos comienzos la formación de Marc Sangnier trabaja magníficamente en la obra social. El mismo Pío X, en la carta en que lo condena, nos lo muestra en sus comienzos «elevando entre la clase obrera el estandarte de Jesucristo, alimentando su acción social en las fuentes de la Gracia». Sus Círculos de estudio, sus Institutos populares, su prensa, sus libros, hacen penetrar las ideas sociales en una juventud ardiente. Cierta exposición de la miseria produce sensación. Saca de las enseñanzas de la *Rerum Novarum* audaces concepciones sobre el papel del capital y los derechos de los trabajadores a poseer las empresas. Su condena en 1910 por parte de Pío X[1] pondrá término a su acción social como a cualquier otra. Pero, entretanto, otros elementos han puesto manos a la obra, juventud de A.C.J.F., juventud del sindicalismo cristiano, asistentes a las Semanas sociales. Cuando estalle la guerra mundial hallará al catolicismo social francés en plena actividad, apoyado en sólidos organismos que han sabido establecerse en la *via media*, fuera de las controversias a que ha llevado la política a los abates demócratas y a los *sillonistes*. En la tribuna de la Cámara el socialista Alexandre Millerand propondrá como ejemplo ese movimiento cristiano, por su eficacia y su prudencia, a las gentes de la izquierda, que —dice— «no piensan más que en luchar contra las congregaciones».

En Italia, donde hasta ahora los católicos parecían avanzar sin demasiada prisa en la acción social, la encíclica parece dar arranque

1. Ver, más adelante, p. 179.

a una notable actividad. Por todas partes se ven surgir cajas rurales, sociedades de cooperación, uniones profesionales. Para no hablar más que de las primeras, se llega a contar un millar en 1898. Espléndido resultado, debido a la acción de un práctico experimentado en materia social, el celosísimo abate Cerrutti. Los progresos del socialismo, que señala la multiplicación de las cámaras de trabajo, hacen además indispensable el esfuerzo; los católicos reunidos en congreso en Ginebra en 1892 lo reconocen honestamente. Su suerte está en tener al frente a un Giuseppe Toniolo, que inspira el movimiento, y forma un grupo de discípulos como Antonio Boggiano y el Padre Pavissich. La *Unión católica para los estudios sociales* y la *Revista internacional de ciencias sociales* trabajan útilmente en la elaboración doctrinal. A partir de 1895, cuando la *Obra de los Congresos* alcanza su expansión, en su cuadro, el de su «II.ª sección» se ordena esta actividad católica social: Nicolo Rezzara es el secretario general de la Obra. La animación es tan grande que el Gobierno se preocupa: aprovecha los disturbios determinados por la miseria en 1898 para detener en mezcolanza a socialistas y católicos, suspender los periódicos y disolver las asociaciones de los católicos sociales. Reacción vana, sin impulso alguno.

Igual que en Francia, la llegada de una nueva generación plantea problemas. ¿Son todavía válidos las ideas y el vocabulario de Toniolo para el abate Romolo Murri? La Obra de los Congresos va a evolucionar, a tomar actitudes cada vez más políticas, hasta el momento en que estalle la crisis y Pío X frene la empresa[1]; al menos, en estos seis últimos años, prosigue su trabajo social vigorosamente. El Congreso de Milán, en 1897, en el que Toniolo expone un audaz programa, tiene considerable resonancia. La revista *Cultura sociale* responde con energía a la *Crítica sociale* de los socialistas. Por entonces hace sus primeras armas el equipo de jóvenes sociales católicos que, hasta

1. Ver, más adelante, pp. 176 y ss.

la víspera de la guerra de 1914, proseguirá su trabajo, cuando ya la Obra de los Congresos haya desaparecido y sólo le sobreviva, nacida de la IIª sección, la *Unión economicosocial*, dependencia de la *Unión popular* creada por Pío X, el equipo de Ivrea, de Meda, de Angelo Mauri, de Mattei Gentili, de Dom Sturzo. La animación sigue siendo intensa. El movimiento cooperativo y el mutualismo no dejan de crecer; en 1907, todos se agrupan en una Federación que cuenta con 799 sociedades adheridas. Las cajas rurales católicas siguen implantándose en todo el país y se federan también en 1909. Mientras, prosiguiendo su esfuerzo doctrinal, a imitación de Francia, los intelectuales crean en 1907 las Semanas sociales y se constituye el sindicalismo.

En Alemania, el catolicismo social dispone de sólidas bases. Los conductores son los hombres de *München-Gladbach*, centro industrial de la Baja Renania donde, desde hace tiempo, las ideas de Monseñor Von Ketteler han suscitado realizaciones. La Asociación popular para la Alemania católica, esbozada en 1890 y constituida en 1892, contará en 1910 con más de un millón de adheridos. El *Volksverein* sostiene una viva actividad mediante reuniones y publicaciones de todas clases, eruditas o populares; su biblioteca social es la más rica de Alemania. Posee su anejo social, el *Arbeitwohl*, que reanudando la Asociación para el bienestar de los trabajadores del canónigo Von Maufang, ayuda a los obreros a elevar su nivel de vida. El joven clero difunde en las parroquias las ideas de León XIII. Por todas partes se crean Círculos católicos. Los pioneros de este progreso son sacerdotes, como Franz Hitze y August Pieper, o también Karl Sonnenchein, futuro apóstol de Berlín, que llama a los estudiantes a la acción social, y también algunos industriales generosos como Brandt.

A este catolicismo social alemán, tan vigoroso, se le plantean algunos problemas. Uno es semejante al hallado en Francia y en otras partes. En el seno del movimiento hay desacuerdo sobre los medios de acción. Al grupo llamado München-Gladbach, considerado demasiado democrático, se oponen los corporativos. Son secundados por las asociaciones campesinas que entonces dirige el barón Von Loë; un periodista, especie de Drumont alemán, Franz von Savigny, dirige furiosamente la lucha contra el virus occidental. Se llega hasta a levantar contra la asociación de München-Gladbach una *Asociación católica obrera*, conservadora, con sede en Berlín. La crisis estallará a propósito del problema de la confesionalidad de los sindicatos.[1] Pero, de hecho, no será más que el pretexto que revele el antagonismo doctrinal.

También se plantea otro problema, específicamente alemán. Se refiere a las condiciones en que se ha desenvuelto la vida política en el Reich.[2] El partido católico del *Zentrum*, victorioso en la *Kulturkampf*, ha entrado en los Consejos del Gobierno y en ellos permanecerá —salvo una interrupción de dos años, 1907-1909— hasta la primera guerra inclusive. Eso le permite ejercer una influencia considerable en materia de legislación social, en la que Alemania se pone a la cabeza de todas las naciones. Pero de esa situación resulta una tendencia al estatismo que en ninguna otra parte se encuentra tan desarrollada. En 1893, con pretexto de preparar la actualización de la *Rerum Novarum*, los teólogos agrupados en Colonia en torno al Vicario general Oberdörffer, establecen un programa social para el que obtienen una vaga aprobación del Cardenal Rampolla. Se pide al Estado «que proteja y favorezca todos los esfuerzos que tienden a la organización corporativa de las profesiones». Los diputados del *Zentrum* lo hacen suyo. ¿Hay que contar, pues, con sólo el Estado para hacer progresar las ideas sociales cristianas? De hecho, el Gobierno imperial apoya las obras sociales, especialmente las cajas rurales, las cooperativas de compra y no estorba al sindicalismo. Pero ¿no hay un peligro en ese estatismo ostentoso? Bajo la República de Weimar habrá ocasión de darse cuenta...

1. Ver más adelante, p. 184. Sobre este aspecto del problema alemán, ver el artículo de Monseñor Grossche, en *Documents*, de julio de 1956.
2. Ver más arriba, p. 92.

La situación es del todo diferente en Bélgica, donde, sin embargo, los católicos están en el poder, casi sin interrupción. Y es que si el partido católico es de tendencias conservadoras, si sus jefes, Beernaert y Voeste, grandes burgueses flamencos, son paternalistas, la *Liga democrática belga,* nacida en 1891 de los restos de la vieja *Federación de obras obreras católicas,* dirigida por Helleputte y Verhaegen, tiene otra orientación. El partido controla su actividad y le impide ser demasiado independiente, pero su influencia es segura y el programa social que la Liga establece para la campaña electoral de 1894 es tomado en consideración. Puede decirse que incluso se convierte en la carta magna del Partido en el poder. De tal manera, que se vota un gran número de leyes inspiradas en el ideal de justicia cristiana. Leyes sobre la protección obrera, sobre el descanso dominical, sobre los accidentes de trabajo, sobre la previsión y ley para la defensa de los pequeños campesinos y para el restablecimiento de los pequeños oficios: la lista es impresionante. Y, hecho importante que hay que subrayar, el Estado católico belga no trata de imponer una unificación mediante una disciplina autoritaria; la ley sobre los Consejos obreros es significativa; busca más bien animar y ayudar a vivir a las células sociales y asociarlas libremente, lo que, además, es conforme al estilo nacional del país en que nacieron los *Ghildes.*[1]

Así, pues, el impulso dado por la encíclica se deja sentir en todos los países en los que se ha visto nacer el catolicismo social. Sólo Suiza que, con la Unión de Friburgo, había estado a la vanguardia, da la impresión de retroceder. Sin embargo, después de la *Rerum Novarum,* las asociaciones católicas obreras, lanzadas por Decurtins, elaboran un interesantísimo programa social que el Cardenal Rampolla aprueba. Pero los católicos conservadores logran separar de la escena al gran *leader,* lo que tiene por resultado dejar la iniciativa social a los socialistas durante cincuenta años. Sin embargo, en 1910, se celebra en Friburgo una Semana social.

En cambio, países que habían ignorado la corriente católica social la descubren ahora. En Holanda, una Liga democrática católica lanza un manifiesto en el que toma como programa las enseñanzas de León XIII. En España, el Cardenal Primado Monescillo, Arzobispo de Toledo, se pone al frente del movimiento y, en 1895, en una resonante carta pastoral, denuncia la tiranía del dinero. En Madrid nace una revista, *La Paz Social.* Entre los mineros de Asturias, el deán de la catedral, Arboleya Martínez, emprende una acción animosa y, entre los gitanos, el Padre Andrés Manjón, profesor de Derecho canónico en la Universidad de Granada, realiza maravillas. En Tarragona, un congreso católico se hace intérprete de las quejas de los obreros, insuficiencia de salarios, exceso de trabajo, habitación lamentable; reclama la fijación de un salario justo y, para el campesino, el derecho a adquirir la tierra.

Fuera de Europa, es en los Estados Unidos donde sobre todo se ve la expansión del catolicismo social. La influencia de Monseñor Ireland es considerable: en innumerables discursos reclama para la clase obrera no tanto obras de asistencia cuanto el derecho de tomar en sus propias manos sus propios destinos y de «sacudir el yugo de fuerzas económicas inhumanas». La Federación americana de sociedades católicas, creada en 1901 bajo la dirección de Monseñor Mc. Faul, Obispo de Trenton, y Monseñor Messmer, Arzobispo de Milwaukee, y que alcanzará los tres millones de adheridos en 1912, hace estudiar en sus congresos anuales las directivas de León XIII. Bajo la influencia del abate John Ryan, autor de un libro sobre el salario vital, y del Padre Dielz, apóstol de la clase obrera, se crea un Comité de servicio social. La Federación expresa su simpatía a los trabajadores sindicados que luchan por la mejora de su suerte; sostiene el principio de convenciones colectivas, reclama la supresión del trabajo dominical, la limitación de la jornada de trabajo, salarios suficientes,

1. Ver *La politique sociale de l'Etat belge* en *Le Catholicisme, doctrine d'action,* de Georges Goyau (París, 1922).

condiciones higiénicas e indemnizaciones en caso de accidente. A partir de 1910, la Conferencia nacional de obras de asistencia dispone un verdadero servicio social en los ambientes cristianos y, en 1917, el Comité católico para el tiempo de la guerra publicará un programa de reconstrucción social que incluirá muchas medidas de la más alta importancia, seguros contra la enfermedad y el paro, reconocimiento del derecho sindical, acción del Estado contra los monopolios capitalistas, participación de los obreros en la empresa, programa que la embriaguez de la prosperidad de la posguerra adormecerá un tanto, pero algunos de cuyos elementos reaparecerán en la política *New Deal*, de Roosevelt.

¿Qué puede retenerse como resultado de toda esta fermentación? Los resultados pueden clasificarse bajo tres secciones. En primer lugar, el período es —según la frase de Henri Rollet— «excepcionalmente creador de obras sociales, ingeniosas y variadas». En segundo lugar, la «ciencia social católica», de la que hablará Pío XI en la *Quadragesimo Anno*, hace progresos. En fin, se ejerce una segura influencia sobre la evolución de las leyes y de las costumbres en materia social. Estos no son resultados insignificantes.

Obras sociales. — Son demasiado numerosas para que tratemos de hacer la lista, tanto más que muchas de ellas se distinguen difícilmente de las obras de caridad, o proceden directamente de éstas, como las de Dom Bosco en Italia o la del *Moulin vert*, del abate Viollet, en el barrio popular de Plaisance, en París. Según los países, sus formas varían, pero en general se reducen a tres tipos. Las que ayudan al trabajador en su oficio y lo protegen cuando es necesario: esta clase de obra va de las cajas rurales alemanas e italianas, o las cajas de préstamo gratuito francesas, a la *Oeuvre de l'Aiguille* para los obreros a domicilio, y en los hogares para las domésticas de casas burguesas. Las que mejoran las condiciones de vida material de los trabajadores, alojamientos obreros, cocinas económicas, cooperativas de consumo. Por último, las que intervienen cuando las dificultades de la vida hacen más difícil la condición del trabajador: nacimiento de numerosos hijos, accidentes, enfermedades, vejez: en este sector, la mutualidad rinde grandes servicios. En todos los países en que ha arraigado el catolicismo social se desarrollan esos tres tipos de obras. Pero hay que poner aparte una obra de tipo muy original, nacida a la vez en Bélgica y de los Secretariados del pueblo, tan del gusto de Léon Harmel, que desarrollan en Francia Marius Gonin, Maurice Eblé y Víctor Bettencourt: los *Secretariados sociales*, oficinas de informaciones a la vez para los católicos que quieren trabajar en lo social y para los usuarios de las obras, verdaderos guardagujas de las actividades sociales.

Ciencia social. — Se ha cumplido un trabajo de elaboración doctrinal. Se desarrollan los datos aportados por la encíclica y se trabaja en aplicarlos a la realidad concreta. Este esfuerzo puede observarse lo mismo entre los católicos franceses de los Círculos o, más tarde, del *Sillon* que en la Obra de los Congresos italiana, o en los Congresos alemanes y en las publicaciones de München-Gladbach. Se traduce de diversas maneras: publicación de libros sobre la doctrina social de la Iglesia, como los del Padre Rutten, el dominico belga, o los Toniolo y otros muchos. Para difundir esa enseñanza, se llega a la fundación, en casi todos los países, de revistas y de Círculos de estudios. En bastantes Universidades católicas, lo mismo en Lille que en Friburgo, en la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán, igual que en la de Washington, se crean cátedras de economía social y se instalan escuelas sociales. Empresa original, para coordinar la difusión del catolicismo social, es la de la *Action populaire*, fundada en 1902 por dos jesuitas franceses, el Padre Leroy y el Padre Desbuquois: sus innumerables opúsculos y su *Guide social* hacen inmensos servicios. En fin, acogida en todas partes, hay que recordar otra iniciativa francesa, que tiende a la vez al progreso de la doctrina y a su difusión: las Semanas sociales, que merecen ser estudiadas aparte.

Influencia social de los católicos inspirados por León XIII. Se comprueba ante todo en el terreno parlamentario: hemos visto cómo

se ejerció en Bélgica y en Alemania; en Francia, donde Albert de Mun ejerce un papel decisivo en la votación de la ley de 1884 sobre los sindicatos, donde Raoul Jay es el apóstol, en la Cámara, del descenso semanal y de la organización social del trabajo. Para comprender la medida de esa acción, basta citar las frases de un historiador poco sospechoso de complacencias clericales. Charles Seignobos[1]: «Sacerdotes y escritores católicos invocaban los deberes de los patronos y de las autoridades para con las clases obreras. León XIII consagra oficialmente el movimiento mediante la encíclica de 1891... El gobierno, cediendo a esa corriente de opinión incluyó en su programa las leyes sobre el trabajo y la Cámara decidió dedicar una sesión semanal a las cuestiones sociales.» Pero esa influencia no se ejerce solamente en la tribuna de las asambleas. Induce a los patronos, especialmente a los reunidos en la Unión internacional de Asociaciones patronales católicas, a mejorar la condición de sus obreros. Intervino incluso en la organización sindical de los trabajadores, desde el momento en que se constituyó un sindicalismo cristiano.[2] «En esta parte del orden social que entra en contacto con la moral», dirá Pío XI, hay algo que ha cambiado.

Las Semanas sociales

La semilla de la que debía nacer este árbol de numerosas ramas que es hoy la Semana social se formó en Alemania. En 1892, el abate Hitze y el industrial Brandt, que eran el alma del *Volksverein*, tuvieron la idea de constituir unos cursos sociales prácticos. Se celebrarían anualmente, ya en una ciudad, ya en otra: las personalidades más notables del movimiento acudirían a explicar lecciones teóricas y prácticas. Entre los asistentes a las primeras sesiones figuraron un párroco de Mulhouse, el canónigo Cetty y un publicista, Max Turmann, ambos amigos de Marius Gonin. Le contaron el éxito que alcanzaban los cursos de München-Gladbach y le preguntaron si no convendría imitarlos en Francia. Algo más tarde, en 1901, M. Savatier, director de la *Asociación católica*, la revista de la Obra de los Círculos, que había sobrevivido a su decadencia, fundaba, por su parte, la Unión de los católicos sociales, a la vez centro de estudio y de propaganda. Entre sus primeros miembros la Unión contó con un profesor de la Facultad libre de Derecho de Lille, Adeodat Boissard, y un hombre de negocios, Henri Lorin, llegado de las teorías de Le Play al catolicismo social y que había participado en los encuentros de Friburgo. Se trató, en 1902, de organizar una sesión de quince días en la que los dirigentes de la Unión acudirían a confrontar sus puntos de vista; incluso se había dado con un título: Escuela práctica de ciencias sociales. El proyecto quedó interrumpido.

Pero Marius Gonin había sido puesto al corriente. Durante largas veladas en las que sacaron sus sillas para fumar en el muelle de Tilsitt, los miembros del pequeño grupo lyonés de la *Chronique* hablaron de la realización alemana del proyecto francés y nació la idea de unir los dos. Se alquilaría una casa a orillas del lago de Annecy; los guías del catolicismo social acudirían allí para dar cursos y discutir con quienquiera que se interesara en el problema. En la primavera de 1904 Gonin escribió a Boissard para hacerle esa sugestión. En nombre de la Unión de estudios, Boissard la aceptó. La reunión tendría lugar en Lyón, a comienzos de agosto, y duraría ocho días. Las Semanas sociales habían nacido.

Los augurios no eran favorables. «¡Hará demasiado calor! ¡No tendréis a nadie!», decía uno. «¿Qué trabajo serio puede hacerse en ocho días?», opinaba otro. «¿En qué os metéis vosotros, los seglares?», observaba un tercero. De hecho, aquella primera Semana fue un éxito. Se llegó a los 485 oyentes, cuando sólo se contaba con 200. A petición del Rector de las

1. En su *Histoire de la France contemporaine*, t. VIII, de la historia de Lavisse, p. 154.

2. Ver el estudio de Vincenzo Saba sobre esta influencia en el número de *Vita e Pensiero*, ya citado

Facultades libres, Monseñor Dadolle, el Cardenal Coullié aceptó inaugurar la sesión. Hombres de primer plano acudieron a dirigir la palabra: el Padre Pascal y el Padre Antoine, notables teólogos; Max Turmann y Martín Saint-Léon; el director del Museo social; agrarios como Louis Durand, inventor de las cajas de crédito que llevan su nombre; el canónigo Cetty, y el mismo Léon Harmel. Inmediatamente fue encontrada la fórmula: «Nada de discusiones, nada de contradicciones, ni de deseos, ni de votos»; una enseñanza sólida y clara dada por cursos magistrales y conferencias al gran público. No se tuvo inmediatamente la idea de centrar la semana en torno a un tema único para mejor profundizar en él; no sería así hasta 1913; cada día se trataba un tema nuevo. La resonancia fue modesta; la prensa, en conjunto, guardó silencio o se limitó a una crítica muy sumaria. Pero en nombre de Pío X, el Cardenal Merry del Val envió un telegrama de bendición.

La iniciativa de las Semanas sociales recayó, pues, sobre dos hombres, Marius Gonin y Adeodat Boissard. Pero es posible que la institución no hubiera alcanzado tanto éxito si ya al año siguiente, en la Semana social de Orleáns, no hubiera entrado en escena un tercer hombre, Henri Lorin (1869-1915), que recibió la presidencia y la conservó hasta la guerra mundial. Personalidad sorprendente la de aquel gigante barbudo, desbordante de vitalidad, al que ha podido compararse al *Superviviente* de Chesterton, de aquel gran burgués parisiense que se interesaba por todo y recibía a todos los hombres célebres con que entonces contaba Europa —como el filósofo ruso Wladimir Soloviev— aquel politécnico en quien el hombre de cifras no estorbaba en absoluto al hombre de acción. Amigo de La Tour du Pin y de Albert de Mun, se había iniciado en la cuestión social en la Obra de los Círculos, pero se había impregnado también de los métodos científicos de Le Play. Sus lecciones inaugurales en las nueve Semanas que él presidió, son tan claras en la exposición como ricas en el contenido. Fue él quien halló la fórmula del salario vital. En la confianza que los católicos sociales concedieron al sindicalismo obrero, el papel del gran burgués fue considerable. Prácticamente, ese hombre debía ser, de 1905 a 1914, el doctrinario de las Semanas sociales y, mediante ellas, de una gran parte del catolicismo social francés.

El éxito de la Semana de Lyón fue decisivo. Desde entonces, fuera de las dos interrupciones impuestas por ambas guerras mundiales, los católicos sociales de Francia no han dejado de tener, cada año, en verano, una Semana. Universidades ambulantes, las Semanas tuvieron lugar sucesivamente en Orleáns, Dijon, Amiens, Marsella, Burdeos, Ruán, Saint-Etienne, Limoges, Versalles. Escuelas normales superiores del catolicismo social, contribuyeron enormemente al progreso de la ciencia social. Escuela de acción moral en materia social, ayudaron a hacer penetrar en el público católico las preocupaciones sociales y las ideas de la *Rerum Novarum*. Los obispos, casi sin excepción —si no sin íntima reticencia—, apoyaron el movimiento; y el prelado de la ciudad en que había tenido lugar la Semana, tuvo a gran honor presidir la sesión de apertura; se alcanzó la costumbre de que Roma enviara un mensaje pontificio que fijara las perspectivas en que debieran ser realizados los trabajos. Los profesores fueron tan numerosos, que apenas podría enumerárselos: filósofos como Maurice Blondel, geógrafos como Jean Brunhes, escritores como Brunetière y René Pinon; historiadores como Goyau, Kurth, Madelin; juristas como Boissard, Eugène Duthoit y Raoul Jay; técnicos de los asuntos sindicales o de la agricultura. En cuanto a los teólogos, acudieron en sólidos equipos, y entre ellos ocuparon un lugar preeminente el abate Thellier de Poncheville y el Padre Sertillanges, dominico. Por lo que respecta a los asistentes, la progresión de su número es impresionante: de 458 en Lyón en 1904, pasaron a 1 433 en 1910 en Rouen; una sola Semana, la de Marsella en 1908 señaló un descenso. Y, hecho sorprendente, el clero proporcionó una parte considerable de la asistencia, casi siempre más de la mitad, como si esos seis o setecientos sacerdotes que acudían a la Semana se proveyeran

allí de temas de pensamiento y de acción que luego utilizaban durante el año ante sus fieles.

Esas semanas anteriores a 1914 parecen haber tenido por propósito el concretar la doctrina de la Iglesia, motivo para que predominaran en ellas los teólogos y filósofos. Los temas tratados eran generales: la propiedad, la profesión, la familia, el trabajo; otras veces, muy abstractos: por ejemplo, la idea de la responsabilidad; mas raras veces eran prácticos, como el tema de los sindicatos o el de los contratos de trabajo. El método hallado a los comienzos siguió siendo el mismo después: cursos magistrales, no seguidos de discusiones, conferencias al gran público; pero cabe suponer que en esa masa de hombres reunidos en asamblea, la discusión era normal y, por la noche, proseguía en los grupos.

Cuando, después de 1907, la organización fue completa, una tradición fijó el ritmo de la Semana: desde la misa de apertura y la lección inaugural, hasta la lectura de las conclusiones y el saludo de clausura. Cada jornada comenzaba con la misa, seguida de dos cursos de lecciones; un tercero estaba previsto al atardecer y el comienzo de éste se reservaba a las lecciones documentales, a las reuniones privadas, a las visitas colectivas; la noche quedaba dedicada a las grandes reuniones y a las asambleas religiosas. Esa vida común estaba animada por una espiritualidad fervorosa; el clima era el de la amistad. Más aún que por el trabajo tangible llevado a cabo y del que daban testimonio las lecciones publicadas y las conclusiones, las semanas tuvieron —tal vez por su carácter de encrucijadas en las que se encontraban individuos e ideas— un papel fundamental en el desarrollo del catolicismo social.

Hubiera sido sorprendente que semejante empresa no hubiera conocido los reveses que suelen encontrar todas las obras humanas. Quienes, entre los católicos, no iban de acuerdo o no aprobaban sin reticencias la orientación social de la Iglesia, no regateaban sus críticas a las Semanas y algunos de ellos no dejaban de tener crédito en Roma. ¿No eran sospechosos de modernismo esos hombres que con tanta libertad hablaban de tan diversos y tan graves temas? En 1909 un tal abate Fontaine, a quien la Compañía de Jesús no había deseado entre sus filas, planteó brutalmente la cuestión. Por otra parte, es dificilísimo en reuniones de esa clase impedir que los oradores adopten posiciones aventuradas. Así, en Dijon, Imbart de la Tour provocó un escándalo al atacar violentamente la enseñanza libre. Algunos textos del mismo Henri Lorin, que permitían pensar que el derecho de propiedad cesa desde el momento en que la propiedad falta a su función social, provocaron una puntualización del Cardenal Merry del Val. De hecho esas borrascas nunca fueron muy graves. En una serie de siete artículos, publicados en 1909 por los *Annales de la philosophie chrétienne,* Maurice Blondel justificó, con excepcional penetración, la vía media seguida por las Semanas. En 1914, contra los que les acusaban de ser demasiado audaces, lo mismo que contra los que les echaban en cara que políticamente no servían para nada, los animosos organizadores de las Semanas sociales habían ganado la partida.

El ejemplo francés cundió. En 1906 se inauguró en Madrid un Curso breve de cuestiones sociales, del que Severino Aznar sacó la Semana social, en tanto que en Lovaina, por iniciativa del *Boerenbund*, la asociación de campesinos, se celebraba una Semana social agrícola. Al año siguiente tenía lugar en Holanda, en Utrecht, una Semana en la que se estudiaban temas diversos, el papel de la burguesía en el comercio y la industria, la política social de los municipios, las reformas sociales. En Italia se hizo un primer esbozo en Milán, en 1907, en cuatro jornadas sociales: el hundimiento de la Obra de los Congresos estaba aún cercano y no se sabía bien dónde iría la Unión popular preconizada por Pío X. Pero en septiembre, Toniolo, aceptando todos los riesgos, convocaba en Pistoya la primera semana social italiana, que Pío X aprobó oficialmente, hablando de una nueva institución; el Cardenal Maffi, Arzobispo de Pisa, la presidió personalmente. Al año siguiente, 1908,

Bélgica celebraba las suyas, una en lengua flamenca, en Lovaina, y otra en lengua francesa, en Fayt-les-Manage. Suiza, recuperando el impulso de Friburgo, creaba una, en 1910. Tentativas de Semanas sociales femeninas se habían llevado a cabo en Bruselas, en 1911, y en Turín, en 1913. La mayoría de los oradores de todas esas Semanas, igual que los de Francia, trataban de temas generales, no abordando aún —sino superficialmente— los problemas de estructura, de organización profesional, por ejemplo, y de acción directa, que más adelante adquirirían mayor importancia. En Italia especialmente, donde el esfuerzo doctrinal había sido —como se recordará— bastante pequeño, fue emprendido seriamente dentro de las líneas de las Semanas sociales y, sobre todo, bajo la influencia de Toniolo.

En vísperas de la guerra de 1914 las Semanas sociales se habían convertido, por lo tanto, en una institución, según la frase de Pío X. Lo que ninguna obra de sociología había logrado hacer, como tampoco lo había conseguido congreso alguno de demócratas o de movimientos de juventudes, lo realizaban las Semanas: hacían madurar los frutos de la *Rerum Novarum;* daban a la Iglesia reservas especializadas para llevar adelante la lucha social.

Nacimiento del sindicalismo cristiano

Disponer la doctrina, formar selecciones sociales, realizar obras para mejorar la suerte de los trabajadores: tales parecen ser los tres objetivos a los que se tiende durante los años que siguieron a la *Rerum Novarum*. Paralelamente a ese triple esfuerzo, en un cuadro completamente diverso, se tomaron iniciativas que tendrían resultados considerables. Por lo mismo que habían participado en el movimiento naturalista, que se había desarrollado durante el período anterior,[1] los católicos iban a encontrarse asociados al poderoso movimiento que levantó a la clase obrera y se tradujo por el nacimiento del sindicalismo.

A decir verdad, muchos católicos, incluso sociales, debían permanecer extraños a este movimiento, y hasta desconfiados para con él. Según la doctrina corporativista, las asociaciones obreras podían existir siempre y cuando estuvieran inscritas en el cuadro de la corporación. Tan arraigada estaba esta concepción en los ánimos, que Albert de Mun esperó a 1912 para abandonar la idea de que el sindicalismo mixto era la única solución cristiana de la organización del trabajo.[1]

En el mundo campesino esa fue la fórmula que prevaleció hasta 1914; no eran las mismas las circunstancias en la agricultura y en la industria; el problema de los trabajadores del campo que laboraban en regiones de gran cultivo aún no había llamado la atención. En cambio, la agricultura estaba amenazada por las crisis, las competencias y los siniestros naturales; propietarios, braceros y jornaleros tenían el mismo interés en defender sus medios de vida. El sindicalismo agrario fue, por lo tanto, naturalmente corporativo y más preocupado por el precio de los abonos y la venta de los productos que por la defensa social. ¿Quiere esto decir que había que dejar fuera del catolicismo social a este sindicalismo agrario o, mejor dicho, corporativismo agrícola? En estas filas, hombres de ánimo generoso lograron desarrollar una acción auténticamente social y llevar a cabo obras sociales de gran interés, lo que en fin de cuentas hace de ese movimiento uno de los ejemplos más concluyentes de lo que puede dar de sí el corporativismo.

En Francia el sindicalismo agrario comenzó después de 1884, al día siguiente de ser votada la ley que autorizaba los sindicatos. Se habían realizado ya tentativas aisladas, como puede recordarse,[2] especialmente por parte de H. de Gailhard-Bancel, en el sudeste; por

1. Ver más arriba, la nota 2 de la p. 128 sobre el movimiento mutualista y su importancia.

1. Jules Zirnheld, *Cinquante années de syndicalisme chrétien*, p. 26.
2. Ver, más arriba, p. 123

Louis Milcent, en Poligny, y M. de Fontgalland, en Die. Estos dos últimos aprovecharon la ocasión que les ofrecía la ley para desarrollar el movimiento. *Cruce et aratro!* era la consigna lanzada por Gailhard-Bancel; se constituyeron setenta y cuatro sindicatos que más tarde se federaron en una Unión central. Ayudaban en común los miembros de la aristocracia y los pequeños terratenientes; las categorías de aparceros y braceros eran poco abundantes. Sin embargo, el movimiento estaba lanzado y alcanzó difusión. Espontáneamente se constituyeron agrupaciones provinciales, de acuerdo con las condiciones peculiares de cada región; la de la Manche, patrocinada por Garnot; la de Champagne, a la que dio su ayuda entusiasta Léon Harmel; la de Anjou, dirigida por el conde Henri de la Bouillerie y el Padre Abad de la Trapa de Bellefontaine; la Federación del Sudeste, avanzada desde todos los puntos de vista, y, un poco aparte, los sindicatos del Gers, animados por un vicario de Auch, el abate Farel.

La evolución del sindicato agrícola hacia preocupaciones más humanas que económicas fue obra de hombres ganados para las ideas sociales cristianas, como el abate Farel, o como aquellos dos grandes jefes, Gailhard-Bancel y Louis Milcent: el primero, terrateniente en el Bajo Delfinado, católico militante; el segundo, antiguo zuavo pontificio, convertido en Consejero de Estado y más tarde retirado a sus tierras del Jura. Por iniciativa suya y después a imitación de lo que ellos hicieron, se constituyeron cajas de socorros y crédito, de retiro y hasta de verdaderos seguros agrícolas. La Federación del Sudeste llevó a cabo una tarea análoga con su primer presidente (al lado de Emile Duport), Louis Durant y con Marius Gonin; especialmente difundió la enseñanza entre las gentes del campo.

Las condiciones del sindicalismo agrario francés vuelven a aparecer con bastantes analogías en varios países. En Alemania, el muy corporativista *Bauerverein*, que existía desde medio siglo antes,[1] sin dejar de interesarse por la defensa de los intereses profesionales, desarrolló al mismo tiempo las obras sociales; en Bélgica, el *Boerenbund*, en el que también convivían patronos y obreros, multiplicó las cooperativas de las sociedades mutuas. En Italia, donde el movimiento rural fue esencialmente obra de pequeños propietarios, las cajas rurales fueron el medio más útil de acción.

Pero, ¿estaban resueltos con esto todos los problemas del mundo agrícola? En teoría, sí; en la práctica, un poco menos. Planteábanse otros, distintos de los de adquisición y venta, del crédito y la mutualidad. Colonos, aparceros, obreros del campo, ¿tenían los mismos intereses que los propietarios? Un joven vicario bretón, que publicaba con seudónimo un excelente manual de cuestiones rurales, el *abate Trochu*, planteó la cuestión al Congreso obrero de Lyón de 1897. «¿Son siempre justos el arriendo y el alquiler?» —preguntó—. ¿No convenía reconocer el derecho para los trabajadores del campo de defender sus intereses constituyendo grupos distintos? Muy pronto *aparecerían como necesarios los sindicatos agrí*colas de asalariados y colonos.

Mucho más rápida fue esa evolución en la industria. En el proletariado, cuyo número no cesaba de crecer, el movimiento sindical tomó a lo largo del último cuarto del siglo XIX un impulso que ya apenas cedería hasta nuestros tiempos. Sin embargo, oponíase a él la legalidad; en Francia la ley Le Chapelier, de 1791, hacía de la coalición un delito; la ley de 1864, había suprimido la calidad de delito, pero mantenido la prohibición de asociarse para la común defensa de los intereses. Sólo en 1884, la ley Waldeck-Rousseau permitió que los sindicatos se formaran. Entretanto, aun violando la ley, se habían formado agrupaciones de obreros, a ejemplo del extranjero. Reconocidas desde 1871, las asociaciones obreras inglesas, las *Trade Unions*, alcanzarían 1 500 000 miembros en 1895. En Alemania, bajo la dirección del obrero tornero Karl Legien, el sindicalismo se hallaba en pleno progreso, y lo mismo sucedía en Bélgica, en los Países Bajos y en Suiza. En los Estados Unidos la Federación del trabajo reclamaba «el justo

1. Ver, más arriba, p. 116.

salario para una jornada justa». Por doquier se establecían Bolsas de trabajo como fortalezas para la defensa del obrero.

Entre los católicos sociales existía una corriente favorable al sindicalismo obrero. Por muy corporativista que se considerara, Léon Harmel no cesaba de luchar por lo que él llamaba «la ascensión popular por la restauración de la iniciativa y de la responsabilidad», mostrando muy bien que, en un sindicato mixto, el obrero padecía siempre una cierta presión, incluso inconsciente, por parte del patrón. ¿Se oponía la Iglesia docente a las agrupaciones de obreros? ¿No parecía, leyendo la *Rerum Novarum*, que les reconociera el derecho a la existencia? [1] Y el mismo Pío X, en la *Singulari quadam*, en 1912, no sólo no las desaprobaría, sino que animaba vivamente a quienes «tuvieran como base de su acción la religión católica y siguieran las directivas de la Iglesia». Parecía, pues, que a condición de conservar un carácter católico muy claro podían ser perfectamente admitidos los sindicatos de trabajadores.

El primer sindicato cristiano francés parece haber sido fundado en 1884, en Lyón, por algunos oficiales sederos, que siguieron el llamamiento del tenaz saboyano Auguste Gruffaz; colocábase en el cuadro teórico de una Corporación de Empleados de la sedería, en la que también tendrían sus sindicatos patronos y empleados de oficinas. Después, en el Norte, en 1885 y 1886, fueron constituidas otras pequeñas agrupaciones, unas, por el obrero Decoopman con la ayuda del abate Six, las otras por Fernand Declercq y su periódico *Le Peuple*. Pero la primera realización de cierta amplitud fue, en 1887, la parisiense del Sindicato de Empleados del Comercio y de la Industria. Debió su nacimiento a los Hermanos de las Escuelas Cristianas que, habiendo perdido el derecho a enseñar en las escuelas municipales, dirigieron su atención a la organización de escuelas técnicas y de obras posescolares. El *Hermano Hiéron* comprendió el interés de los sindicatos cristianos. Prestó un local en la rue des Petits-Carreaux. Bajo la presidencia de Zirnheld, el sindicato alcanzó un rápido desarrollo. En el año 1896, en el Congreso obrero de Reims, se hacía notar por un informe que constituía un verdadero programa sindical, y que se anticipaba en diez años a la célebre *Carta de Amiens* de la C.G.T.

El movimiento lanzado de esta manera continuó su marcha. De año en año fueron creándose sindicatos cristianos en todos los oficios. Con el apoyo del Padre Anizan, entonces superior de los Hermanos de San Vicente de Paúl, un terciario, el infatigable Vinot, fundó los sindicatos de la construcción, de la ebanistería, de joyeros, de trabajadores textiles, de la metalurgia y de la prensa. Los maestros de la Enseñanza libre fundaron también los suyos y lo mismo hicieron los párrocos, en 1907, por iniciativa del abate Soulange-Bodin. Hecho muy curioso: las mujeres intervinieron con vigor en esa corriente sindical. Incluso fue una de las peculiaridades —hoy desaparecida— del sindicalismo cristiano francés la existencia de sindicatos específicamente femeninos. En 1899 una lyonesa admirable, mademoiselle Rochebillard, creaba los sindicatos de empleadas del comercio, de costureras y de obreras de la seda. En París una religiosa de San Vicente de Paúl, Sor Milcent, hermana del impulsor del sindicalismo rural, ponía las bases de los sindicatos de la rue de L'Abbaye, en donde se vio sucesivamente la unión de institutrices, empleadas de comercio, obreras de la costura, enfermeras y bastantes otras: poco después, en la rue Vercingétorix, una discípula de mademoiselle Rochebillard, mademoiselle Butillard, creaba el sindicato de obreras a domicilio y el de empleadas de banca, preludio a la creación de la poderosa *Union féminine civique et sociale*. Siguió la provincia. En el Isère, entre las obreras de la industria del guante, muy desgraciadas, mademoiselle Poncet constituyó sindicatos que obtuvieron serios resultados.

Nacidos espontáneamente, según las necesidades de la vida, los sindicatos tendían a agruparse. En todos ellos, si es verdad que el objetivo inicial había sido la defensa de los derechos de sus miembros, no faltaron intencio-

1. Ver más arriba, p. 135.

nes religiosas que señalaban la presencia de un capellán. Los católicos sociales más brillantes aprobaban el movimiento, como Henri Lorin, que, en la lección inaugural de la Semana social de 1908, declaraba que la verdadera expresión de la idea de fraternidad debía ser el lazo de unión sindical. Pero los adversarios del sindicalismo cristiano eran numerosos. Algunos patronos se indignaban de que la Iglesia aprobara las reivindicaciones obreras. Otros trataron de imponer a los sindicatos consejos de vigilancia. Otros, sobre todo en Creusot y en Montceau-les-Mines, financiaron sindicatos independientes patrocinados por Bietry, muy pronto llamados sindicatos amarillos.[1] Numerosas denuncias fueron enviadas a Roma contra los dirigentes sindicales. Entre los mismos católicos sociales, los miembros del *Sillon* eran contrarios al sindicalismo cristiano; hubieran preferido ver a los católicos ingresar en la C.G.T. y actuar desde el interior. En fin, es natural que los trabajadores no cristianos se esforzaran en acusar a los católicos de desasociar las fuerzas proletarias. A pesar de tantas resistencias, en vísperas de la guerra de 1914 el sindicalismo cristiano era una realidad en Francia; contaba con cerca de 120 000 adheridos, entre los cuales la Federación de empleados constituía el grupo más fuerte con 18 000 miembros, seguido de cerca por los ferroviarios. Cifra modesta con respecto a la masa obrera francesa, pero considerable si se piensa que la C.G.T. contaba al máximo con 350 000 miembros.[2]

Lejos estuvo Francia de ser el único país que vio la constitución del sindicalismo cristiano. Nació en todos los países en que existía una tensión religiosa, es decir, donde los católicos podían dudar en unirse a las organizaciones sindicales no cristianas. En Bélgica surgió, como en Francia, en los ambientes de empleados y de artesanos, con el apoyo de la Liga democrática. En Holanda la primera asociación sindical fue fundada, en 1889, por Monseñor Ariens, y fue uno de los elementos de que se sirvió Monseñor Schaepman para construir el partido católico. En Alemania, país de grandes uniones obreras, el movimiento sindical se inició en 1875 y alcanzó pronto amplitud, sobre todo cuando el *Volksverein* se hubo pronunciado a su favor. Pero muy pronto fue la ocasión de una grave disputa, en la que estalló la oposición entre las dos tendencias del catolicismo alemán.[1] El pretexto fue el de la confesionalidad. München-Gladbach se inclinaba hacia el sindicato único, en el que hubieran sido admitidos protestantes y no cristianos: en Renania la cosa era concebible, puesto que los católicos eran muy numerosos. Pero en Berlín, donde eran minoría, hubiera resultado muy peligroso. Los que, con Oberdorffer y Franz von Savigny, querían ver en una organización corporativa bastante feudal la base del orden social, levantaron la voz ante el peligro de la interconfesionalidad. El asunto fue llevado a Roma, en 1906, y los adversarios de München-Gladbach acusaron al movimiento de desviación doctrinal. Sucediéronse confusos incidentes. Pío X declaró a unos sindicalistas que aprobaba la colaboración con los protestantes; después dejó desmentir sus palabras; el canónigo Pieper publicó un artículo en el *L'Osservatore romano* favorable a München-Gladbach; después se le desaprobó, aunque se le honrase con una prelatura. La tensión creció. Finalmente, en 1912, fueron los mismos sindicalistas quienes, con Adam Stegerwald, tuvieron la prudencia de arreglar las cosas, declarando que todos ellos se sometían sin reservas a la autoridad de sus obispos, lo que era un modo de resolver el problema confesional y, el mismo año, la encíclica *Singulari quadam* aprobaba el sindicalismo a condición de que fuera católico. Por lo demás, no había dejado

1. Porque los cristales de sus locales habían sido rotos por los cegetistas, los remplazaron con papeles amarillos.

2. La forma sindical del agrupamiento fue igualmente adoptada por otros que no eran obreros y empleados. Los patronos, y ante todo los del Norte, la utilizaron para asociarse. Interesantísima formación fue la *Union sociale des ingénieurs catholiques* (USIC) creada en 1904 por el ingeniero Potron: era a la vez un sindicato que defendía los derechos de sus miembros y una obra de formación social.

1. Ver, más adelante, p. 184.

de crecer, a pesar de la crisis, y contaba con más de 400 000 miembros.

En Italia fue la Obra de los Congresos la que lanzó la idea sindical, y especialmente uno de sus más oídos oradores, el profesor Rezzara, en el Congreso de Pavía, en 1899. La sangrienta agitación que por entonces producían en Sicilia los *Fasci dei lavoratori* hacía urgente que los católicos se encargaran de las reivindicaciones obreras. El movimiento de los sindicatos blancos comenzó, pues, con un gran número de pequeñas ligas locales que se reunieron poco a poco. El carácter político estaba en ellas muy señalado. Cremona y más tarde Milán, Brescia, Bérgamo y otras muchas ciudades asistieron a la constitución de uniones sindicales. Pero, como en Francia, esos organismos siguieron siendo numéricamente débiles. En 1914 la totalidad de los sindicatos cristianos de la industria y de la agricultura italianas alcanzaban la cifra de 104 000.

Por último, hasta los países que casi habían ignorado la acción social hasta el momento de la encíclica vieron nacer el sindicalismo cristiano. El ejemplo más curioso es el de España. Bajo la acción de sacerdotes emprendedores, los campesinos de Castilla y León se agruparon en el seno de la Confederación Nacional Católico-Agraria; con más dificultad, un jesuita, el Padre Vicente, y un dominico, el Padre Gerardo, trabajaron en los ambientes obreros. El sindicalismo cristiano obrero se desarrolló sobre todo en Barcelona, con el Padre Gabriel Palau, y en Asturias, entre los mineros, donde el canónigo Arboleya Martínez prosiguió su apostolado. En vísperas de la primera guerra mundial el movimiento era lo bastante fuerte para suscitar la desconfianza de los anarco-sindicalistas, tan poderosos por entonces.

De esta manera, inexistente en el momento en que se publicó la encíclica, el movimiento sindicalista cristiano aparecía, un cuarto de siglo después, como una fuerza en plena evolución. En las nuevas condiciones creadas por la guerra mundial estaría, como todos los elementos del movimiento católico social, en condiciones de llevar a cabo un papel importante.

En vísperas de la primera guerra mundial

En el momento en que estalla el conflicto que va a trastornar a la vieja Europa, puede ponerse un punto y aparte para el catolicismo social. En menos de medio siglo ha franqueado una etapa decisiva y los progresos realizados desde 1871 son impresionantes. Antaño escuela de vanguardia, más o menos sospechosa a la mayoría de los católicos, se beneficia en adelante de la autoridad que confiere a sus tesis la aprobación del Magisterio. En todos los países de la Cristiandad unos grupos de hombres, en número creciente, se inspiran en él; el clero figura entre ellos, al menos en sus elementos más activos. Se ha emprendido un esfuerzo doctrinal para mejor asentar el movimiento sobre unas bases y ampliar así su campo de acción; ya no se trata solamente de una reacción sentimental ante la miseria proletaria, sino de una clara voluntad de concebir cristianamente la sociedad. En fin, en el terreno práctico, las obras sociales animadas por los católicos son innumerables, y los progresos llevados a cabo por la legislación en diversos países llevan su sello.

¿Quiere esto decir que el cuadro no tenía sombra alguna?[1] Aquí se imponen tres observaciones. A pesar de la aparición y desarrollo del sindicalismo cristiano, el catolicismo social

1. Algunos reprocharon al movimiento católico social el poner demasiado el acento sobre los compromisos temporales con perjuicio de los valores propiamente espirituales. Se extrañaron al ver a sacerdotes como el canónigo Cetty, de Mulhouse, abrir panaderías y hasta cafés. Sacerdotes sociales como el abate Soulange-Bodin, párroco de Nuestra Señora de Plaisance, en París, al término de su experiencia, recordaron que la acción social debía ir a la par con el apostolado propiamente espiritual. Y Dom Chautard, célebre trapense, en su libro *El Alma de todo apostolado* puso el acento sobre la primacía de lo espiritual. Veremos en el volumen siguiente cómo los conductores de la Acción Católica especializada, especialmente el abate Cardijn, insistirán sobre la necesidad de armonizar los dos órdenes de valores.

sigue siendo un movimiento de intelectuales y de burgueses, al que se adhieren pocos obreros. En el terreno mismo en que se sitúa sufre una carencia cierta; si el catolicismo social de derecha se apoya en sólidas bases, las del pensamiento de La Tour du Pin, el de izquierda tiene poca estructuración; sus posiciones dependen más de una moral que de una reflexión teológica; no se apoyan en un análisis económico y sociológico de la situación tal como aquella de que se beneficia el marxismo. En fin, incluso apoyado por la más alta autoridad, el catolicismo social está lejos de reunir la adhesión de todos los fieles de la Iglesia: las críticas que se le dirigen siguen siendo abundantes y más aún la indiferencia que se le demuestra. Puédese preguntar si, según expresa una frase hiriente,[1] el Soberano Pontífice no habrá sido seguido solamente «por aquellos que caminan ya en ese sentido».

Para resolver esos tres problemas trabajaron los católicos sociales después del conflicto. Las condiciones creadas por la gran conmoción al modificar las relaciones entre las clases, harán a los católicos más atentos a estas cuestiones. Iluminado por una nueva gran encíclica, se emprenderá otro esfuerzo para dar al pensamiento social católico bases más sólidas. Al mismo tiempo, el descubrimiento de nuevos métodos de apostolado, especialmente entre los obreros, ofrecerá a la Iglesia la esperanza de restablecer el contacto con el proletariado. Pero esa nueva etapa no hubiera sido posible de no haberse franqueado la otra, si unos creyentes, en condiciones muchas veces desagradables, no hubieran luchado para que la justicia social fuera cristiana, si la gran voz de León XIII no hubiera sonado en el mundo.

1. Canónigo Leclerq, *Les droits et les devoirs individuels*, p. 369.

V. PIO X Y «LOS INTERESES DE DIOS»

La política de un Santo

Se atribuye al Papa Pío X una máxima bien acuñada, en el estilo categórico que el pontífice no detestaba, pero cuyos términos parecen exigir una exégesis: «La política de la Iglesia consiste en no hacer política.» Por clara que sea su intención, difícilmente pueden ser tomadas estas palabras al pie de la letra. Además de que «no hacer política» es ya seguir una política, la naturaleza de la Iglesia, humana y sobrehumana al mismo tiempo, la compromete necesariamente en la política. Incluso cuando las circunstancias no la obligan, en pro de su salvaguardia, a vigilar las intenciones de los Estados y de los partidos, demasiados intereses legítimos de los cristianos están en juego en la política, demasiados peligros les esperan también, para que el Padre común, sin traicionar los deberes de su cargo, pueda desinteresarse de ellos.

A decir verdad, de los once años que duró su pontificado, el Papa «cura rural», al que tan aficionada es la estampería, no pasó uno en el que no tuviera que resolver problemas propiamente políticos, muchos extremamente difíciles; y no hay ninguno de esos problemas al que no haya dedicado tanta atención y cuidado como a los de la vida de las almas hacia los cuales se inclinaban con más espontaneidad su corazón y su espíritu. Y muchas de las decisiones tomadas por él tuvieron considerables consecuencias políticas, desviando visiblemente el curso de los acontecimientos. Sobre este punto, como sobre todos los demás, la oposición —incesantemente afirmada— entre León XIII y su sucesor, exige una matización.

Por lo demás, los principios en que se ha apoyado Pío X son exactamente los mismos que su antecesor había formulado. Como él, ha pensado que el Supremo pontífice debía intervenir en la política y hasta representar en ella un papel decisivo. Basta, para convencerse de ello, leer su primera encíclica, la que tradicionalmente anuncia las intenciones de un nuevo Papa e indica la orientación del pontificado. «El Soberano Pontífice no podría separar la política del magisterio que ejerce sobre la fe y las costumbres», se lee en *E supremi apostolatus*. Es exactamente la doctrina de León XIII, la que había tomado de Gelasio, el Papa de los tiempos bárbaros;[1] y cada vez que tuvo ocasión, no dejó Pío X de referirse a la *Immortale Dei*, la gran encíclica en la que su predecesor había mostrado por qué el Vicario de Cristo tiene el derecho, y hasta el deber, de ejercer su vigilancia sobre la política. Uno y otro pensaron servir a lo que el Papa Sarto gustaba llamar los «intereses de Dios», aunque, para hacerlo, no hayan recurrido a los mismos medios.

¿En qué consiste la originalidad de la «política» de Pío X y lo que la hace diversa de la de León XIII? Para bien apreciarla, hay que situarla en el cuadro general de las intenciones del pontificado —*omnia instaurare in Christo*— y referirse a lo que se conoce del carácter de José Sarto.[2] Para Pío X, la acción política no es, evidentemente, más que un elemento dentro de un conjunto infinitamente más amplio. Se sitúa en una inmensa empresa, la de restaurar y fortalecer las bases de la Iglesia, a fin de que resista mejor los asaltos del adversario. Tenderá, pues, en toda ocasión, a reforzar la disciplina, la autoridad, la vigilancia de la Sede apostólica, única responsable ante Dios del depósito sagrado: quebrantará toda veleidad de desobediencia o de desviación doctrinal. Y según el mismo propósito efectuará la reforma administrativa de la Curia o tomará medidas para someter más estrechamente al episcopado. Para fijar su actitud ante el compromiso de los católicos en la política de sus respectivos países encuadrados en partidos, tendrá ante todo este criterio: es lícito lo que se somete a la jerarquía, es ilícito lo que puede disminuir su poder. Y hasta en sus relaciones con los Estados, por ejemplo con Francia, no está excluido que el deseo de estrechar los lazos entre una Iglesia nacional y la Sede apostólica sea una de las causas profundas de lo que pudiera parecer intransigencia alicorta.

---

1. Ver, más arriba, cap. III, p. 89
2. Ver en nuestro cap. II, p. 55, lo que se dice de las intenciones de Pío X.

Eso no es todo: la empresa de restauración a la que se dedica Pío X debe operarse *in Christo;* es decir, que las bases sobre las que ha de establecerse la Iglesia son, ante todo y sobre todo, bases espirituales. De esa convicción, que manifiesta toda la actitud de Pío X, resultan numerosas consecuencias. Primero, que a sus ojos la acción política sólo es secundaria; le parece bastante más esencial trabajar en la formación de un clero celoso o conducir de nuevo a las almas a la práctica de los sacramentos, que tener éxito en una negociación con un gobierno; así veremos en muchas ocasiones que concede a la reunión de un Congreso eucarístico mucha más importancia que a un hecho político. De donde cierto desdén por los asuntos políticos —que el Papa diplomático León XIII no compartía en grado alguno—, desdén que no es en Pío X más que el sentido profundo de las verdaderas jerarquías. Los intereses de Dios superan a los de los hombres: esto es la evidencia misma. Y he aquí otra consecuencia: que no hay que dejar confundirlos. Por ejemplo, al permitir a los católicos comprometer a la Iglesia misma al intervenir, como tales, en las combinaciones de la política. Y si ocurre que esos intereses de Dios están en contradicción con los de los cristianos y hasta con los intereses temporales de la Iglesia, Pío X no vacilará: sacrificará éstos a aquéllos, por pesada que pueda ser la pérdida material. Así se explican ciertas actitudes abruptas, ciertas decisiones que, a primera vista, parecen desastrosas. Y es porque trascienden a los intereses a los que ordinariamente sirve la política: no son del mismo orden, diría Pascal.

Esa concepción tan particular de la política está en pleno acuerdo con el carácter del hombre que la practica. Sacerdote y pastor, el antiguo cura José Sarto seguirá bajo la tiara preocupado hasta la angustia por el bien de las almas. Místico, vive naturalmente en lo sobrenatural, lo que además no le impide el poseer un agudo sentido de lo real: pero eso es lo que hace de su realismo todo lo contrario de lo que fue el de un Maquiavelo. Convencido, hasta lo más hondo de sus fibras, de hallarse siempre en presencia de Dios y de no tener que hacer nada sino según su voluntad, es incapaz no de ser flexible y hasta hábil —como se verá en los asuntos de Italia y Alemania—, sino de torcerse y parecer olvidar lo esencial. Cuando cree que los «intereses de Dios» están amenazados, aquel hombre maravillosamente bueno y benévolo adquiere una dureza de piedra. Entonces, dice el Cardenal Merry del Val en sus *Memorias*,[1] «después de días de reflexión ansiosa y de numerosas noches de insomnio, pone el brazo sobre su mesa de trabajo, cierra lentamente el puño, lo aprieta con fuerza y después, levantando la cabeza, con aquella mirada habitualmente dulce y tranquila hecha ahora severa, pronuncia con pocas palabras bien pensadas su juicio, tras el cual ya no hay nada que replicar ni que hacer». ¿Han procedido de otro modo alguna vez los santos comprometidos en la política? Se piensa en un San Bernardo, en un San Gregorio Magno, en un San Luis, en una Juana de Arco, en un San Pío V... San Pío X es de la misma raza, inexplicable como ellos, a la sabiduría humana, como ellos místico hasta en la política, riguroso por amor y belicoso por fidelidad.

En Francia, separación de la Iglesia y el Estado

Ningún capítulo de la historia del pontificado de Pío X hace sentir el carácter casi sobrenatural —y por eso mismo desconcertante— de su política, tanto como el de sus relaciones con la República francesa, durante la violenta crisis que por entonces se desarrolló. Al subir al trono pontificio, Pío X halló a la Iglesia de Francia seriamente amenazada. Con pretexto de defensa republicana sucedíanse las decisiones anticlericales y hasta anticristianas: prohibición a los soldados de frecuentar los Círculos católicos, institución de un derecho de los pobres sobre las ceremonias religiosas, asimiladas

1. Pío X, *Impresiones y recuerdos,* pp. 44-45, 1951.

así a las representaciones teatrales, persecución contra los miembros de congregaciones que habían quedado secularizados en Francia, y suspensión de estipendios a los obispos que los habían defendido y a los párrocos que les permitían predicar. El «padrecito» Combes y su gobierno tendían abiertamente a lo peor, cubrían a los manifestantes que invadían las iglesias, preparaban medidas legislativas contra las mismas congregaciones autorizadas y muchos diputados de la izquierda repetían que el concordato napoleónico había caducado.

La primera reacción de Pío X no fue la de cortar en seco; al contrario. Trató de atenuar la violencia del conflicto escribiendo personalmente al presidente de la República francesa una carta llena de firmeza, pero muy cortés, en la que le comunicaba su inquietud ante el plan de descristianización que parecía seguir el gobierno y ante las perturbaciones que de él podían resultar. A lo que respondió Emile Loubet, con su moderación natural: siendo «constitucionalmente irresponsable», no podía intervenir; pero aprovechaba la ocasión para quejarse de la violencia injuriosa de ciertos católicos —en lo que, ciertamente, no se equivocaba.—[1] Habiendo quedado sin efecto esa primera intervención y siendo inminentes nuevas medidas contra las congregaciones dedicadas a la enseñanza, Pío X habló más alto, adelantándose a protestar. Eso no impidió que la Cámara votase, tras violentas discusiones, la *ley del 7 de julio de 1904*, que prohibía la enseñanza a todos los congregacionistas, lo que de un solo golpe cerró dos mil escuelas.

Manteníase todo aún sobre el plano de la legislación francesa, interviniendo en la cual el Papa corría el riesgo de ser acusado de inmiscuirse en los asuntos internos de un Estado. Pero los adversarios de la Iglesia que detentaban el poder en París perseguían un plan más amplio y estaban resueltos a provocar un conflicto con el mismo Papado. Tres incidentes cuya gravedad pareció no guardar proporción con la de las decisiones que suscitaron, fueron sistemáticamente explotados por Combes con vistas a una ruptura.

La primera diferencia, que había comenzado bajo León XIII, fue la del *nobis nominavit:* era la fórmula que usaba tradicionalmente desde 1804 la Curia romana para confirmar a un candidato a un obispado, propuesto por el gobierno. Su latín sutil sobreentendía que el obispo no era *nombrado* por el poder, sino *designado, nombrado ante el Papa,* a quien correspondía solamente el verdadero *nombramiento.* Combes, haciendo de la fórmula un nuevo terreno de protesta, consiguió que Pío X —y este hecho debe extrañar también a quienes ven en el Papa sólo el abrupto rigor— cediera en lo referente a las palabras y abandonara el *nobis.*

Pero en el fondo no cedió. Combes pretendía que el gobierno debía elegir a los obispos por sí solo; como León XIII, Pío X reclamó el mantenimiento del «acuerdo previo». A lo que el presidente respondió notificando a la Santa Sede varios nombramientos de los que no había sido consultada. El Papa negó la institución canónica a los obispos así designados. Combes respondió que dejaría sin pastor a las sedes que habían quedado vacantes; seguía el ejemplo de Luis XIV en el asunto de la Regalía.[1] En eso se estaba —marzo de 1904— y se hallaba en estudio un medio compromiso, cuando estalló un asunto más grave, que levantó enorme rumor.

Tras la visita del Rey de Inglaterra, Eduardo VII, a París, se había tratado de un intercambio de visitas oficiales entre el Presidente de la República francesa y el joven Rey de Italia, Víctor Manuel. Sabiendo esto, el Secretario de Estado de León XIII, el Cardenal Rampolla, había prevenido al ministro de Asuntos Extranjeros, Delcassé, acerca de las consecuencias graves que traería consigo la visita de Emile Loubet a Roma, a un Soberano

1. Durante una recepción madame Loubet reprochó al Nuncio, con una indignación justificada, el injurioso nombre de «Panamá I» con que ciertos periódicos católicos designaban a su marido.

1. Ver *«El Gran Siglo de las almas»*, cap. IV.

al que la Santa Sede consideraba expoliador. Veríase en ello una ofensa tanto a los derechos de la Santa Sede como a la augusta persona del Papa. El proyecto no dejó por eso de ser realizado, en abril de 1904, puesto que París consideraba el acercamiento a Italia como útil por razones internacionales, a fin de evitar que se uniera a Alemania. Era la primera vez que un jefe de Estado católico franqueaba el umbral del Quirinal. Herido, menos aún por el hecho en sí mismo que por el sentido insultante para él que le dieron la Francmasonería, la prensa anticlerical y el mismo gobierno italiano, ¿podía el riguroso Pío X hacer menos que el diplomático León XIII? Se negó a recibir al Presidente francés y después envió a todos los jefes de Estado europeos una nota de protesta contra aquella ofensa. Esa nota se mantenía, en principio, secreta, pero el periódico socialista francés *L'Humanité* tuvo noticias de ella por el príncipe de Mónaco, anticlerical convencido, y la publicó. El texto publicado contenía una frase que no se hallaba en la nota enviada a Francia: «Si el Nuncio pontificio permanece en París, se debe únicamente a gravísimos motivos, de orden y naturaleza absolutamente especiales», lo que, dicho en plata, significaba: «porque todo el mundo sabe que el gobierno de Combes va a caer». Combes reaccionó: llamó al embajador ante la Santa Sede, no dejando allí más que a un simple encargado de negocios. «Hemos querido terminar —dijo— con la ficción caduca de un poder temporal desaparecido hace treinta y cuatro años.»

Quedaba por dar un último paso hacia la ruptura total de las relaciones diplomáticas. Después de un tercer incidente, ese paso se dio el 30 de julio de 1904. El Santo Oficio había convocado a Roma a dos obispos, el de Dijon, Monseñor Le Nordez, y el de Laval, Monseñor Geay, conocidos por sus simpatías republicanas, pero más aún por sus dificultades con sus diocesanos. El segundo, un neurasténico impulsivo, había hecho cerrar la capilla del colegio libre y prohibido a los jesuitas predicar; sus relaciones con el Superior del Carmelo daban que hablar bastante. El primero, prelado ambicioso que soñaba con la sede de París, pasaba por estar tan enfeudado al poder público, que el arcipreste de su catedral lo había denunciado a Roma como francmasón y los seminaristas no querían ser ordenados por él, en tanto que las familias se oponían a que confirmara a sus hijos. El Gobierno francés protestó: esas convocatorias hechas a sus espaldas constituían, a su parecer, violaciones del concordato; de hecho, desobedecían a los Artículos orgánicos. Pío X no retrocedió; los dos obispos, amenazados de suspensión, se dirigieron a Roma, donde se sometieron. ¡Magnífica ocasión para que respondieron los legistas de Combes! «La voluntad de la Santa Sede —dijeron— deja sin efectividad las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y Francia.» El encargado de negocios francés salió de Roma y el Nuncio se fue de París. Esa situación, tan perjudicial a ambas partes, duraría diecisiete años.

Combes, que sin embargo hubiera preferido conservar el concordato como medio de vigilar a la Iglesia, se encontró desde entonces obligado a presentar un proyecto de ley que lo derogara. A decir verdad, establecía una especie de iglesia nacional estrictamente controlada. Ese proyecto —a propósito del cual el burlón Clemenceau se chanceó del «ex cura vuelto atrás de sus caminos»— no había sido aún llevado a discusión, cuando el gobierno cayó, tal como estaba previsto. Hacía tiempo que «su ruedecilla giraba muy aprisa», según la frase de Caillaux, conservando una mayoría en las cuestiones religiosas, pero ya muy desvalorizado en los demás terrenos. Atacado por un flanco por los socialistas, que le reprochaban el no emprender ninguna reforma social, y por el otro, por los moderados y los que, incluso en la izquierda, le acusaban de haber traicionado el pensamiento de Waldeck-Rousseau, fue materialmente barrido después de dos escándalos: el de la Marina, donde el ministro Pelletan tuvo que admitir una comisión de encuesta, y el del Ejército, en el que el ministro, el general André, convicto de haber hecho establecer por la Francmasonería un sistema de delación en el que cada oficial tenía una ficha de informes

sobre sus convicciones religiosas, fue abofeteado en plena Cámara por el diputado Syveton.[1]

¿Qué iba a hacer el nuevo ministerio? Ni Rouvier, que lo presidía, ni Bienvenu-Martin, que conservó en él la cartera de Cultos, alimentaban hacia la Iglesia las cóleras de Combes. Dejaron a la Cámara el liquidar los asuntos religiosos. Se nombró con ese propósito una comisión, cuyo portavoz fue *Aristide Briand* (1862-1932). Este militante socialista, periodista de extrema izquierda, abogado de huelguistas y anarquistas, era demasiado inteligente para caer en un ingenuo anticlericalismo. Diplomático, naturalmente inclinado a las soluciones de compromiso más que a las rupturas —sus compañeros de clase le habían calificado ya con el apodo de «el componedor»—, empeñado además en preparar desde muy atrás lo que iba a ser su brillante carrera, el diputado de Saint-Etienne, se dio cuenta de que la mayoría consideraba inevitable la separación; y se impuso el deber de llevarla a cabo. Pero deseaba —solía decir— una ley «franca, leal, honesta», que no fuera «una pistola apuntada contra la Iglesia» y que le garantizara «lo que ella tenía derecho a exigir; a saber, la plena libertad de organizarse, vivir, desenvolverse, según sus propias reglas y por sus propios medios, sin otra restricción que el respeto a las leyes y al orden público». Informóse ante ciertos obispos, especialmente ante Monseñor Fuzet, Arzobispo de Rouen; incluso hubiera deseado negociar con Roma; pero los espíritus estaban demasiado al rojo para que esa política de flexibilidad tuviera éxito. Tratado de socialista papalino por Clemenceau y la extrema izquierda, atacado a fondo por la mayoría de los católicos, Briand chocó también con la intransigencia del Papa, una intransigencia cuyas razones sólo comprendería más tarde.

Viva fue la discusión del proyecto de ley. Especialmente a propósito del artículo IV, que instituía asociaciones de culto, que según el proyecto gubernamental, tendrían la misión de recoger los bienes de la Iglesia. ¿Qué sucedería si esas asociaciones se constituían contra el Obispo o el párroco? La cuestión era delicada. Briand intentó hacer triunfar la solución de prudencia: tales asociaciones deberían conformarse «a las normas de organización general del culto, cuyo ejercicio se propondrían asegurar». Pero inmediatamente la izquierda obtuvo un artículo VIII.º que reenviaba los eventuales conflictos al Consejo de Estado, entonces netamente orientado hacia la izquierda y más dependiente del poder que los Tribunales. Finalmente, la *Ley de separación de las Iglesias y el Estado* fue votada en julio de 1905 y promulgada en diciembre. Sus tres principales decisiones eran: quedaban derogados el Concordato napoleónico y los Artículos orgánicos; la República no reconocería ni ayudaría económicamente a ningún culto; los bienes de la Iglesia eran y seguirían siendo propiedad del Estado, pero los edificios del culto serían confiados gratuitamente a asociaciones de cultos elegidas por los fieles; los otros edificios, como palacios episcopales y seminarios, quedaban a disposición del clero sólo por unos años. Numerosos artículos de menor importancia preveían otras medidas para ayudar a los sacerdotes de edad, para asegurar la inspección de las reuniones religiosas e incluso para controlar los toques de campanas.

¿Era aceptable, en sí misma, semejante ley para la Iglesia? Podía discutirse. Algunos hombres audaces, como Monseñor D'Hulst, habían dicho ya bastantes años antes que la separación de la Iglesia y el Estado podría traer grandes servicios. Votada en un ambiente de calma, hubiera podido ser utilizada por los católicos en bien de sus intereses. El régimen que deseaba Briand, ¿no era análogo al que existía de hecho en los países anglosajones, fundado en una amplia tolerancia sin otras limitaciones legales que las del Derecho común? ¿Daba tan malos resultados en los Estados Unidos? Pero los anticlericales le asignaron otro sentido: era la ruptura total entre el Estado francés y la Iglesia, el término de las relaciones milenarias entre ambos poderes. E incluso para algunos, más: una victoria decisiva del libre pensamiento y del laicismo, preludio de otras victorias.

1. Que murió misteriosamente antes de comparecer ante el tribunal, suicidado, según unos, asesinado por la Francmasonería, según otros.

«Lo que debe saberse —escribió el masón Ranc— es que la separación no es para nosotros más que un medio y que el objetivo es la secularización completa del Estado y el *término del poder de la Iglesia*.» Y, entusiasta, Ferdinand Buisson, pujaba: «Separar de la Iglesia a la nación, las familias, los individuos: la democracia impulsada por un maravilloso instinto de sus necesidades y deberes, se prepara a ello.» Tales intenciones, que el Papa dejó al descubierto, explican la firmeza con que reaccionó Pío X. En cuanto a los católicos de Francia, doloridos como estaban por las medidas anticlericales de Combes, ¿cómo hubieran podido ver en la ley de separación otra cosa que una máquina de guerra contra ellos?

En todo caso, para que la ley fuera aceptada por los católicos, era necesario que la Santa Sede, aún sin reconocerla, tolerara su aplicación. No se tardó en saber qué pensaba Pío X. En febrero de 1906 apareció una encíclica, cuyo título daba ya perfectamente el tono: *Vehementer Nos*. Apoyándose en el texto de la *Immortale Dei*, de León XIII, declaraba que el mismo principio de la separación constituía una «injuria a Dios» y que su aplicación sería una «iniquidad para con la Iglesia», puesto que no se le dejaba su plena y entera libertad, sino que se la sometía al control del poder civil; era también un atentado a las leyes canónicas, ya que la administración del culto estaría, en fin de cuentas, confiada a los ciudadanos y no a la jerarquía, única responsable. Tratábase, pues, de un rechazo puro y neto de la ley, como el mismo Pío X precisaba unos días más tarde en pleno consistorio: «Ley inicua, urdida para ruina del catolicismo» y que todo católico tenía el deber de combatir. Poco después, haciendo uso de la libertad que acababa de darle la denuncia del concordato, el Papa nombraba, *motu proprio*, a los obispos para las catorce sedes por entonces vacantes, dando a esos nombramientos el carácter de una manifestación. Los nuevos obispos fueron consagrados por él mismo, solemnemente, en la basílica de San Pedro. El Papa ofreció a cada uno personalmente la cruz y el anillo que iba a llevar. Después, recibiéndolos en audiencia al día siguiente, les declaró con emoción que «estimaba en su justo valor el sacrificio que hacían al exponerse a la pobreza, a las privaciones, tal vez a la persecución», añadiendo que le gustaría «*ir con ellos para compartir los sufrimientos* y las privaciones que iban a ser la herencia de la Iglesia en Francia». Al mismo tiempo, dando a entender con ello su intención más íntima, anunció que se disponía a beatificar al Cura de Ars...

De hecho, la puesta en práctica de la ley pareció inaugurar una verdadera persecución. El artículo 3.º había prescrito el inventario de los bienes de la Iglesia, que debían ser entregados a las asociaciones de culto. En la mente de los legisladores, no se trataba más que de una medida conservadora —y muchos diputados católicos la habían votado—, pero en el clima pasional del momento fue presentada por la izquierda anticlerical como un medio de poner a la luz las escandalosas riquezas de la Iglesia; y para muchos católicos se trataba de una verdadera profanación. Se vio en ello una ocupación de edificios religiosos que parecía preludiar una nacionalización a la manera de la de 1790. Se contó que los agentes de la República profanaban las hostias y bebían el vino de la misa en los sagrados cálices. Surgió un movimiento de resistencia, no falto de intenciones políticas y batallones de voluntarios, en general muy jóvenes, se formaron para resistir por la fuerza a los inventarios... Multiplicáronse los incidentes, deplorados por muchos curas párrocos; se trató de envolver en humo de azufre a los funcionarios que penetraban en las iglesias y se les tendía verdaderas trampas; en ocasiones hubo verdaderos pugilatos. En París, los tumultos fueron vivos en Saint-Etienne-du-Mont, Saint-Roch, Saint-François-Xavier, Saint-Pierre-du-Gros-Caillou. En Bretaña, los campesinos sacaron sus escopetas de caza y fortificaron las iglesias. El comisario de policía de Sables-d'Olonne fue derribado a golpes; en Versalles, el prefecto estuvo a punto de ser muerto por un candelabro del altar. ¡En algunas aldeas de los Pirineos fueron encadenados osos a las puertas de los templos! En fin, en el norte, en Boeschepe, un manifestante

fue muerto por el hijo de un inspector de Registros que había creído amenazado a su padre. Trágico incidente que tuvo una inesperada consecuencia política: atacado por una coalición de católicos y de extrema izquierda, el ministerio Rouvier fue derribado y remplazado por un ministerio Sarrien, en el que Clemenceau recibió la cartera del Interior, pero en el que a Aristide Briand se le confió el ministerio de Cultos.

Quedaba por poner en orden una delicada cuestión: ¿había que aceptar las asociaciones de cultos en la forma en que la ley las establecía o bien, rechazándolas, dejar en la indigencia no sólo al clero, sino a todas las obras religiosas? La cuestión de principio estaba zanjada, Pío X había condenado toda la ley; pero ¿no era posible hallar un acomodamiento en la práctica? El mismo Papa se planteaba ciertamente la cuestión, puesto que invitó a los obispos de Francia a reunirse en asamblea plenaria para darle su parecer. En su inmensa mayoría, el episcopado francés era desfavorable a las asociaciones de cultos, pero tampoco deseaba la ruptura; Monseñor Fuzet, Arzobispo de Rouen, amigo personal de Briand, inducía a una solución de compromiso, que Monseñor Fulbert-Petit, Arzobispo de Besançon, halló bajo la forma de asociaciones canónico-legales que se constituirían en el cuadro de la ley, pero bajo el control de la jerarquía. Un grupo de laicos muy influyentes, bajo la dirección de Ferdinand Brunetière, Georges Goyau, Denys Cochin, el conde D'Haussonville, en su mayoría miembros de la Academia francesa o de alguna otra clase de Instituto, publicaron un manifiesto aconsejando la moderación: lo que les valió, por parte de quienes los consideraban unos capitulantes, el gracioso remoquete de «Cardenales verdes».

Entretanto, en Roma, las oficinas de Asuntos eclesiásticos estaban absorbidas en la cuestión. Muchos cardenales, entre ellos el Cardenal Rampolla, pedían que se aceptara la proposición de Fulbert-Petit. Pero entretanto, pareciendo que las elecciones confirmaban el triunfo del bloque de izquierdas en Francia, la corriente llevó al rigor. La violencia de cierta prensa anticlerical, el acercamiento —hay que reconocer que bastante artificial— que la derecha católica realizaba entre los radicales de la Tercera República y los grandes antepasados del Terror, el temor a que las medidas francesas influyeran en otros Estados, algunos informes muy pesimistas de los diplomáticos que habían permanecido en la nunciatura de París, los Superiores de congregaciones refugiados en Roma que, no teniendo más que perder, inducían a la intransigencia: todo contribuyó a endurecer posiciones.

La última decisión dependía de Pío X; no la tomó sin dolorosos combates de conciencia, ni sin prolongadas oraciones ante la Confesión de San Pedro. Dábase perfecta cuenta de que al rechazar a las asociaciones de culto echaba a la Iglesia de Francia en medio de extremas dificultades materiales, que la entregaba a la pobreza, incluso a la miseria. Su Secretario de Estado le proporcionaba cifras, mostrándole de cuántos millones iba a privar al clero francés; pero él respondía esta sublime frase: «No son los bienes de la Iglesia lo que tengo que defender, sino el Bien.» Y cuando un Cardenal de la Iglesia le preguntó cómo podría ejercer sus funciones el Arzobispo de París sin palacio, sin presupuesto, sin medios materiales, replicó con fuerza: «Si es incapaz de ello, nombraré en su lugar a un franciscano: éste habrá hecho voto de pobreza.»

El 10 de agosto de 1906, la encíclica *Gravissimo officii* manifestó la decisión del Papa. Eran prohibidas las asociaciones de cultos incluso bajo la forma de canónico-legales. Eran declaradas inadmisibles «en tanto que la divina constitución de la Iglesia, los inmutables derechos del romano pontífice y de los obispos, igual que su autoridad sobre los bienes y los edificios sagrados no quedaran irrevocablemente asegurados.» Eso era arrojar a la Iglesia de Francia a lo desconocido.

De hecho, la situación no se agravó. Mientras que por unanimidad los obispos de Francia declaraban solemnemente aceptar la decisión del Soberano Pontífice, dando con ello un ejemplo de disciplina y de abnegación igualmente admirables, los hombres políticos encar-

gados de aplicar la nueva ley trataron visiblemente de no llevar sus ventajas hasta el punto en que serían de temer serios tumultos. Habiendo sucedido Clemenceau a Sarrien en octubre de 1906, conservó a Briand en el ministerio de Cultos, y éste prosiguió su política de conciliación. Fueron suspendidos los inventarios: «¡No vamos a hacer que los hombres mueran por contar unos candelabros en la iglesia!» —bromeaba Clemenceau—. Una serie de decretos y circulares dejaron a los católicos el derecho y el medio de ejercer su culto sin tener que constituir aquellas asociaciones condenadas y que los protestantes e israelitas habían constituido inmediatamente. No se exigió más para las asambleas religiosas la declaración de reunión pública. Los edificios destinados al culto serían puestos a disposición, gratuitamente, de los sacerdotes, por parte de los municipios, sus propietarios legales.

Es verdad que no se tomaron tales decisiones sin choques ni sacudidas; las repetidas concesiones hechas por Briand a la Santa Sede no fueron comprendidas casi. Parece incluso que el Cardenal Merry del Val haya entendido bastante mal las intenciones de Briand y creído que seguía tratando con un Combes. Por su parte, después de una mínima diferencia, Clemenceau, en un arrebato de furor, se entregó a una manifestación bastante escandalosa —«un gesto grosero», reconocía él mismo más tarde— haciendo expulsar de París al secretario de la nunciatura, Monseñor Montagnini, que había quedado provisionalmente en su puesto, y haciendo confiscar, con menosprecio de todas las costumbres diplomáticas, los archivos de los nuncios, para alimentar con ellos las campañas de la izquierda. A pesar de ese incidente y de otros —evacuación por la fuerza de los obispados y seminarios, llamamiento a las armas a los jóvenes eclesiásticos— puede decirse que, en 1909, se había establecido un *modus vivendi*, que permitía a los católicos de Francia practicar su religión. Briand hubiera deseado llegar más lejos; presentó una ley que atribuía a eventuales sociedades mutuas eclesiásticas las cajas de retiro del clero y los bienes de los antiguos establecimientos de culto gravados de pías obligaciones. Pero esa solución, que en nada tenía en cuenta a la jerarquía, fue también rechazada por Roma.

Así, al término de aquella grave crisis, la Iglesia de Francia se encontraba despojada de todos sus bienes, sin compensación, sin indemnizaciones. Todos los edificios dependientes del clero habían sido expoliados: palacios episcopales, escuelas, salas de obras, y todos los fondos, incluidas las cajas de retiro, a las que los sacerdotes habían entregado su dinero céntimo a céntimo, y los capitales dedicados a las fundaciones de misas para difuntos. Así, pues, para vivir los sacerdotes debían ponerse en manos de la Providencia y de la generosidad de los fieles. Amenazados en todo momento por el capricho de un prefecto, el mal humor de un alcalde, podrían ser expulsados de la casa parroquial, como el Arzobispo de París había sido expulsado de su palacio.

Y, sin embargo, por penosa que pareciera la situación, ¿no suponía aspectos favorables? En todo caso, presentaba uno, de orden general, para la Iglesia. Era realmente el fin de las tendencias galicanas, es decir, una considerable aportación a la empresa de reforzamiento de la jerarquía y de centralización que llevaba adelante Pío X. En adelante ya no habría más intermediarios entre el Papa de una parte, y de la otra, el clero y el pueblo cristiano de Francia. Los obispos serían elegidos exclusivamente por Roma tras haber sido establecidos por los nuncios los documentos sobre los candidatos y examinados después por la congregación consistorial. Se volvía una página en la que nadie pondría más sus ojos. Y algunos han pensado que en el rigor que en ese caso mostró la Curia, la visión de ese beneficio no dejó de jugar su papel.

Pero, incluso para la Iglesia de Francia, la situación no dejaba de tener sus ventajas, que irían revelándose con los años. El clero francés, reducido a la ruda escuela de la pobreza, atravesó una severa crisis de vocaciones.[1] Pero

1. Antes de la Separación, de cada 10 000 jóvenes se contaban 49'5 seminaristas de su edad; en 1913, no llegaban más que a 30. La cifra es significativa.

también fueron apartados de su seno los que se hacían sacerdotes por motivos nada espirituales. Iba a conocer un impulso que haría de él uno de los mejores cleros del mundo, en todo caso el menos enfeudado a los intereses materiales y al poder. Más unido, más homogéneo, más disciplinado y más heroico, se manifestaría también cada vez más apostólico. Al mismo tiempo los fieles comprenderían mejor los lazos que los unían a sus sacerdotes y no solamente los del indispensable «dinero del culto». La separación que, en la intención de los anticlericales fanáticos debía sellar la ruina definitiva del catolicismo en Francia, fue, por el contrario, para la Iglesia ocasión de una renovación extraordinaria.

Así, la intransigencia de que había dado pruebas Pío X, y que no siempre había sido comprendida, había de manifestarse solvente, solvente para los «intereses de Dios». Sin duda alguna, hubo en este caso en el inspirado pontífice un dictado del Espíritu Santo. Incluso el hombre que en aquellos dolorosos debates se había enfrentado con él, Aristide Briand (cuyas exactas intenciones no había adivinado el Papa Sarto), le rendiría este homenaje: «Pío X habrá ganado en todos los terrenos...: bien lo ha merecido. ¡El Papa ha sido maravilloso! No siempre lo he comprendido. Me ha sido preciso retroceder para que todo esto aparezca claro. Sólo él ha visto con clarividencia. Cuántas veces, en la tribuna de la Cámara, cuando debía hacer frente a ambos lados, a izquierda y a derecha, he sentido la tentación de decirles a todos ellos que eran unos pobres infelices, que no había más que un hombre que veía con claridad, cuya política era coherente y que trabajaba para el porvenir: ¡El Papa! No quería morir lenta, tranquilamente. Quería que la Iglesia viviera; y la vida es la aventura... Su sacrificio era necesario: ha dado sus frutos.» [1]

La causa de la justicia y de la fe

La misma intención de servir a los «intereses de Dios», sin tener en cuenta las consecuencias que podrían traer de inmediato ciertas tomas de posiciones, se halla de modo manifiesto en numerosas circunstancias. De esta manera señaló Pío X, de modo bastante más efectivo que León XIII, su afecto paternal y su apoyo a los pueblos católicos sometidos al yugo de Estados extranjeros. Lo hizo sin preocuparse de saber si el interés de la Sede apostólica hubiera consistido más bien en permanecer en buenos términos con aquellas potencias, llegando hasta la ruptura cuando lo consideraba necesario para servir a la causa de la justicia.

Sabido es cual era la situación de los polacos, desgarrados desde los repartos entre tres dueños, y sometidos, sobre todo en la zona rusa, al terror que Ladislao Reymont llamaría «el apostolado del knut». Tampoco las otras comunidades católicas del imperio zarista, rutenos y uníatas, se hallaban en estado más dichoso. León XIII había hecho vanas tentativas para mejorar su situación: pero Alejandro III continuó la política de rusificación; el legado Vicente Vannutelli, enviado a la coronación del zar, no había obtenido nada. La guerra ruso-japonesa de 1904-1905 y la aplastante derrota con que concluyó para el zar, parecieron llevar a un cambio en la política religiosa, como en sus otros aspectos; a los católicos se les reconoció la libertad religiosa, y esa medida tuvo por consecuencia un movimiento de conversiones que llegó a casi 200 000 almas. Inmediatamente reaccionó la Iglesia ortodoxa, apoyada por las autoridades imperiales, que veían ahí un peligro para la Santa Rusia. Organizóse contra Roma una campaña sistemática de difamación —el mismo Dostoievski proporcio-

1. Testimonio del abate Ferdinand Renaud, aparecido en *Ecclesia* (París) en marzo de 1951.— El abate Renaud estuvo mezclado de cerca en los acontecimientos de la reanudación de las relaciones entre Francia y la Santa Sede después de la primera guerra mundial (ver, más adelante, p. 230). En esa ocasión, vio frecuentemente a Aristide Briand y recogió de él interesantes confidencias (ya hemos visto más arriba, cap. II, p. 60, el vigoroso retrato de Pío X hecho por Briand).

naba argumentos— y se renovó una verdadera persecución, sobre todo en Polonia. Pío X manifestó violenta cólera. Sin preocuparse de los graves enojos que podría atraerse por parte del gobierno de San Petersburgo, denunció con vehemencia la falta del zar a su palabra. Al mismo tiempo, como el emperador de Alemania se pusiera a imitar a su colega ruso, el Papa sostuvo a fondo al Arzobispo de Posen, que se indignaba por la prusificación de los polacos. Todo ocurrió como si Pío X presintiera que el reparto de Polonia era provisional y que un día la heroica nación volvería a reconquistar su libertad y su unidad. En esa política de Dios llegó muy lejos, hasta provocar un alboroto público: en la solemnidad del Año nuevo en 1911, cuando se realizaba la audiencia de los embajadores que acudían a presentarle sus mejores deseos, una vez llegado el turno al embajador del zar, Pío X le declaró que no podía aceptar los cumplimientos de un perjuro y un perseguidor; después, cortando en seco toda explicación, le mostró la puerta —hacia la que se encaminó el diplomático, pálido como un muerto—.

Otro pueblo católico desgraciado: los irlandeses. León XIII no había sido insensible a sus protestas contra la dominación inglesa, pero habiendo establecido buenas relaciones con el gobierno de Londres, buscaba ante todo el llevar a cabo un papel de mediador, cuyos buenos oficios impedirían que la situación se hiciera explosiva. Incluso había aprobado en 1881 una carta firmada por los obispos irlandeses —menos tres— que condenaba las violencias de los revolucionarios *Fenians*. Pero el movimiento de independencia ganaba terreno año tras año. C. G. Parnell aplicaba una nueva técnica de resistencia a los ingleses, cuya primera y simbólica víctima sería el capitán Boycott. La fiebre subía; los *Fenians* asesinaron al Secretario de Estado para Irlanda, lord Cavendish. A pesar del comienzo de solución aportado a la cuestión agraria por el «Bill de rescate» de 1903, era cierto que la isla hermana no aceptaría por mucho tiempo la tutela de su hermana mayor. Pío X juzgó que debía tomar partido decididamente: jugando a la Irlanda libre como a la Polonia libre, manifestó a los irlandeses, en toda ocasión, su activa simpatía. Sin asociarse oficialmente a la campaña del *Home Rule*, dejó ver que deseaba que la independencia de Irlanda fuera reconocida en un día cercano. Aprovechando la ocasión de un congreso eucarístico, envió allí incluso un legado —el mismo Monseñor Vicente Vannutelli, que ya había sido encargado de una delicada misión en Rusia—, gesto por el que el gobierno de Su Majestad demostró poco placer. Además, al mismo tiempo y en la misma Inglaterra, Pío X animaba a los católicos a oponerse a las nuevas leyes escolares que el Parlamento iba a votar, que habrían transferido a las municipalidades las «escuelas destinadas a un papel religioso» —de hecho, las escuelas católicas— y que habrían permitido a las autoridades administrativas inmiscuirse en la educación que los padres quisieran dar a sus hijos. El episcopado inglés protestó, guiado por Monseñor Bourne, Arzobispo de Westminster, y Pío X apoyó sus protestas. Sin las amistades personales con que el Cardenal Merry del Val contaba en la aristocracia inglesa, sin duda se hubiera llegado a una ruptura, como en San Petersburgo.

En otro caso no fue la justicia (puesta en tela de juicio a propósito de polacos e irlandeses) lo que Pío X quiso defender, sino la misma causa de la catolicidad frente al protestantismo, entonces agresivo. Fue a propósito de la visita realizada a Roma por Teodoro Roosevelt, que provocó un incidente cuya importancia no ha sido aún bien calculada. Llegado a la Ciudad Eterna en 1910, el expresidente de los Estados Unidos expresó el deseo de visitar al Papa, igual que al Rey de Italia. Puesto que no se trataba de un país oficialmente católico y además Roosevelt no ejercía ya función alguna, la cuestión no se planteaba en los términos en que se había planteado la visita de Emile Loubet, presidente de la República francesa, y la Secretaria de Estado respondió que se concedería la audiencia. Pero la prensa de izquierda anunció con gran estrépito una conferencia del ilustre visitante en el templo metodista. El Cardenal Merry del Val hizo saber inmediatamente que si el presidente realizaba

verdaderamente aquella conferencia, la audiencia pontificia le sería rehusada. A lo que respondió Roosevelt que, si había que escoger, mantendría su visita a los metodistas y renunciaría, sintiéndolo mucho, al honor de ver al Papa.

La prensa romana comenzó a hablar de sectarismo y de fanatismo. De hecho, Pío X tenía razones muy serias para no mostrarse liberal en un asunto que parecía mínimo, pero cuyas repercusiones podían ser considerables. En ese momento, en la misma Roma, las diversas sectas protestantes y especialmente los metodistas, animados por el alcalde francmasón Ernesto Nathan, se entregaban a una propaganda bien montada, abrían templos y multiplicaban las reuniones espectaculares. Además, los metodistas abrían de par en par los brazos a los católicos e incluso a los sacerdotes que abandonaban la Iglesia romana a causa del modernismo.[1] En fin, y esa era sin duda alguna la razón más grave, los católicos americanos se hallaban aún, con respecto al protestantismo, en estado de guerra latente: el Klu-Klux-Klan había puesto en cabeza de su programa la lucha contra los católicos tanto como contra los negros. ¿Hubieran comprendido los católicos americanos que el Soberano Pontífice pareciera cubrir con su autoridad la operación de propaganda protestante, que hubiera sido la conferencia de Roosevelt a los metodistas? No era sólo el legítimo orgullo del Papa, su deseo de hacer respetar la Sede apostólica, lo que se oponía a un gesto de indulgente cortesía: era, en definitiva, el interés superior de la Iglesia.

Dramas en Portugal y en España

Hay que observar, sin embargo, que en muchas circunstancias las sofrenadas que se produjeron durante el pontificado de Pío X no

1. Ver el capítulo siguiente, dedicado al Modernismo.

debieran en justicia ponerse en relación con el aspecto abrupto de sus determinaciones. Desencadenáronse ataques cuya odiosa violencia no deja duda alguna sobre las intenciones profundas de quienes los dispusieron. Ya hemos visto en Francia qué designio animaba a los más clarividentes y decididos de los laicos; «organizar la sociedad sin Dios» [1] no fue el objetivo solamente de Jules Ferry. También en otros lugares se encontró la Iglesia amenazada en su existencia misma. Y si Pío X fue inducido a fulminar con demasiada frecuencia protestas indignadas y condenas, fue porque no se le dejaba otro medio para defender a la religión.

Portugal nos ofrece el ejemplo más sorprendente. Realizóse allí una separación de la Iglesia y el Estado, pero en condiciones bastante peores que en Francia y sin que el Papa tuviera siquiera la posibilidad de intervenir más que para protestar. Tomadas las medidas, a la manera de las de París, por el gobierno de Lisboa, durante los últimos tiempos de León XIII, no habían sido seguidas por resultados prácticos. Durante los primeros años de Pío X hubo incluso un claro acercamiento de la monarquía y de la Iglesia, bajo la influencia de la Reina Amelia de Orleáns. Lo que tuvo como consecuencia el exasperar el anticlericalismo de los republicanos portugueses, apoyados por revolucionarios refugiados del Brasil. La situación se agravó pronto cuando, el 2 de febrero de 1908, el Rey Carlos y su hijo mayor, Luis Felipe, fueron asesinados a tiros de fusil en pleno corazón de la capital y la dictadura progresista del ministro Franco se vino abajo, puesto que, dos años más tarde, el joven Manuel, que había sucedido en el trono a su padre, fue a su vez derribado por una revolución militar, que estableció la República.

Inmediatamente los republicanos se sintieron en el deber de derrocar a la Iglesia. Los francmasones eran numerosos entre ellos y, especialmente, sectarios. Sucediéronse con ritmo vivísimo las medidas anticlericales. Por supuesto, las congregaciones religiosas fueron expul-

1. Ver cap. I, p. 17.

sadas y la enseñanza laicizada; pero también se tomaron medidas menos clásicas, puesto que los anticlericales portugueses daban pruebas de un espíritu muy inventivo. Por ejemplo, de toda cantidad recogida para los gastos del culto se retiraría la tercera parte en beneficio de obras laicas de asistencia; llevar la sotana por la calle sería considerado delito; en las asociaciones de culto (también estaban previstas) encargadas de administrar el culto quedaría prohibido admitir a ningún sacerdote; los edificios religiosos —no sólo los ya construidos, sino los que se edificaran en adelante— caerían al cabo de cierto tiempo en la secularización; los seminaristas pasarían obligatoriamente por los institutos y, lo que era el colmo, en los mismos seminarios dependerían de la elección del gobierno los profesores, los libros y las materias docentes. Más aún: a las familias de los sacerdotes casados se les darían garantías legales y subvenciones. Ni el mismo «padrecito» Combes había llegado tan lejos...

La aplicación de semejantes medidas provocó, naturalmente, violentos incidentes. Mientras unos manifestantes bien caldeados atacaban iglesias y conventos y la policía secuestraba los archivos diocesanos e incluso los de la nunciatura, los católicos, dirigidos por Monseñor Bella, Patriarca de Lisboa, reaccionaban. Produjéronse choques en diversos puntos del país. Seis mil sacerdotes y seglares fueron encarcelados. ¿Qué podía hacer Pío X ante semejante situación? Nada más que manifestar su indignación. Lo hizo, en mayo de 1911, por la encíclica *Jamdudum in Lusitania*, en la que, yendo directamente al corazón del problema, mostraba en la ley de separación portuguesa la voluntad de «menospreciar a Dios, de repudiar la fe católica, de injuriar al romano pontífice, de dislocar la Iglesia». En otras dos ocasiones repitió esas protestas. Pero, por supuesto, sin resultado alguno. Habría que esperar a 1917, al derrocamiento de los sectarios por un nuevo golpe de Estado y a la llegada al poder del liberal Machado-Santos y del católico Feliciano da Costa para que cesara aquella *Kulturkampf* de Lusitania. Pero esa empresa de descristianización iba a tener graves consecuencias para el país destinado a ser el de las apariciones de Fátima.

No llegaron tan lejos las cosas en España, aunque también allí conoció la Iglesia serias preocupaciones. La firmeza de León XIII había permitido a los católicos volver a encontrar la calma y dedicarse a las obras sociales, entonces nacientes. Pero los movimientos de izquierda, en los que socialistas y anarquistas, guiados entonces por Pablo Iglesias, veían crecer su influencia, eran violentamente anticlericales, y los liberales conducidos por Canalejas no les iban a la zaga. Sostenido por el joven Rey Alfonso XIII, el ministro moderado Maura, trató de arreglar de la mejor manera la cuestión de las congregaciones religiosas: su reemplazamiento por un ministerio liberal determinó la votación de una ley contra aquéllas, ley que, por lo demás, nadie se atrevió a aplicar.

Las verdaderas alarmas empezaron en 1909. Durante el verano, en Barcelona, una huelga general evolucionó hacia el motín por obra de los sindical-anarquistas, muy activos entre los obreros. Muy pronto toda Cataluña fue presa de un verdadero terror rojo, que enderezó su furor contra la Iglesia. Ciento treinta y ocho sacerdotes o religiosos fueron asesinados; veinte conventos y otras tantas iglesias incendiadas. Un hombre pasaba por ser el inspirador de todo el movimiento, *Francisco Ferrer*, albañil, ateo y anarquista, fundador de la sociedad laica «La Escuela moderna». Fue arrestado y, tras un proceso en el que, sin duda alguna, fueron poco respetadas las formas jurídicas, fusilado con seis de sus seguidores. Una ola de cólera recorrió la clase obrera española, que llevó al gobierno a Canalejas y un equipo de liberales hostiles a la Iglesia. Siguió inmediatamente el ataque. Fue llevado a las Cortes un proyecto de ley que despojaría a las congregaciones no reconocidas del derecho de asociación; ley llamada «del candado», porque debía hacer cerrar numerosos conventos y establecimientos religiosos. Pío X llamó a su Nuncio, pero —y hay que subrayar este hecho— evitó toda declaración oficial violenta que hubiera podido crear una situación irreparable. Sucedía que en el mismo instante en que era vota-

da la ley anticlerical, se celebraba en Madrid un Congreso Eucarístico de talla gigantesca, extraordinario testimonio de fe. Para el santo pontífice eso suponía un hecho bastante más importante y decisivo que las medidas de los sectarios. Tomando entonces la palabra, declaró que «la España inquebrantablemente católica no aceptaría nunca ser separada de la Iglesia». De hecho la situación estaba lejos de haber sido aclarada; el mismo asesinato de Canalejas, en 1912, y su sustitución por un conservador dejó la cuestión planteada. Las modalidades de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la católica España, no estaban definidas de manera estable; muchas réplicas y contrarréplicas se produjeron aún, hasta llegar a la más grave de todas, la de la guerra civil, veinte años más tarde.[1]

Quirinal y Vaticano: el anuncio de una nueva política

Por categórica que pareciera la actitud de Pío X con respecto a muchos Estados, sería tener una visión sumaria de las cosas el calificarla de poco dúctil, de equivocada, de brutal, como hacen tantos historiadores, incluso católicos. La «fecunda intransigencia» que admiraba Albert de Mun no fue el único medio de que usaba el santo Papa; cuando le pareció que los «intereses de Dios» serían mejor servidos por métodos más suaves supo perfectamente recurrir a ellos, no sin dar a entender que, en cada ocasión, tales intereses no podían confundirse con otros más temporales. Y, al menos en un punto, ese pontífice al que frecuentemente se muestra tan endurecido en un conservadurismo estrecho, se manifestó muy adelantado con respecto a su tiempo.

Nos referimos a las relaciones entre la Sede apostólica y la nueva Italia. La situación que halló a su advenimiento era tan simple como rigurosa. Negándose a reconocer la toma de Roma por la monarquía «piamontesa», el Papa seguía ignorando el nuevo régimen, considerábase prisionero en el Vaticano, descartaba con menosprecio las ofertas que le hiciera la Ley de garantías y, por la fórmula célebre del *non expedit*, prohibía a los católicos italianos participar en la vida política de Italia. Esta actitud, que el diplomático León XIII había guardado estrictamente, parecía a propósito para gustar a Pío X. Pero en realidad la suya fue bastante más matizada.

Personalmente, José Sarto tenía razones para juzgar a la nueva Italia de manera muy diversa a como lo habían hecho sus dos predecesores. Como toda la juventud de su tiempo, sus veinte años se habían entusiasmado por la causa de la unidad italiana. Hijo amantísimo de las tierras venecianas, nunca olvidaría que gracias a la acción de la monarquía piamontesa su patria chica se había desembarazado del yugo austríaco. Sentía simpatía por la familia real y la manifestaría en diversas ocasiones. Como tantos italianos, patriotas y católicos al mismo tiempo, sufría por la ruptura entre ambos poderes.

Otra razón influía para que sus sentimientos no fueran en absoluto los de sus predecesores. Joaquín Pecci, formado por la cultura francesa, lector de los escritores católicos liberales de Francia, había pensado en apoyarse en Francia para enfrentarse con la Italia expoliadora; pero tal esperanza había quedado decepcionada, y a su muerte era evidente que la República se orientaba hacia un anticlericalismo virulento. José Sarto, que sólo hablaba un francés defectuoso y conocía mal el pensamiento francés, nada esperaba de la Francia republicana, y en numerosas ocasiones durante su episcopado había hablado de ella con inquietud. Se inclinaba, pues, a realizar una especie de «inversión de alianzas».

Apenas elegido, una sola palabra dejó adivinar cuáles eran sus sentimientos íntimos. Tratábase de saber dónde y de qué manera daría la bendición *Urbi et Orbi*. Si se presentaba

1. En vísperas de la guerra de 1914, se abatió una persecución sobre la Iglesia en México; las noticias que de aquel país recibió Pío X acrecentaron considerablemente la tristeza y la angustia que le causaba la situación internacional.

en la logia exterior sería la señal de que rompía con el rigor de sus predecesores. Preguntó al maestro de ceremonias qué convenía hacer, y después, ante la incertidumbre de aquél, interrogó al Secretario del Conclave acerca de la opinión del Sacro Colegio sobre aquel punto. Y fue solamente al saber de labios de Monseñor Merry del Val que el Colegio de Cardenales había opinado que la bendición debía darse en el interior de la Basílica, cuando abandonó la idea —que, sin embargo, había dejado traslucir— de mostrarse sobre la plaza de San Pedro.

Oficialmente, pues, Pío X no rompió con la tradición fijada por sus predecesores acerca de la cuestión romana. No salió del Vaticano —por más que aquella semiclausura debía ser ingrata a un campesino como él—, se negó siempre a beneficiarse de las ventajas que la Ley de garantías le ofrecía, y siguió, por principio, reivindicando sus derechos. Mas, acerca de este último punto, se tiene la impresión de que sus protestas no manifestaban demasiada convicción. No se conoce un solo caso en que haya empleado la expresión de poder temporal, ni uno solo en que haya hablado de Estados Pontificios o de dominio de San Pedro. Cuanto más intransigente se mostraba en las circunstancias en que le parecía que el prestigio de la Sede apostólica estaba en tela de juicio —por ejemplo, ya lo hemos visto, a propósito de la visita del presidente de la República francesa, Emile Loubet— tanto más aquel «pobre de espíritu» según el Evangelio dio muestras de poca obstinación en reclamar territorios. Por lo demás, el presidente de la Unión católica italiana, el conde Della Torre, que escribió «que una posesión territorial no es el único medio de salvaguardar la independencia espiritual de la Santa Sede», no fue desmentido en tan audaz frase.

El cambio de actitud fue todavía más claro en cuanto a la participación de los católicos en la política de su país. Al advenimiento de Pío X, la cuestión del *non expedit* estaba virtualmente planteada. Las jóvenes generaciones comprendían cada vez menos las razones de esa medida. Por otra parte, los socialistas hacían progresos, sobre todo en la Italia del norte, y la abstención forzada de los católicos corría el riesgo de consagrar el hundimiento de los moderados. Habiendo de celebrarse elecciones legislativas en 1904, personalidades católicas considerables como Monseñor Bonomelli, el tan conocido Obispo de Cremona, y el profesor Nicolo Rezzara, uno de los jefes del movimiento social, preguntaron al Papa cuáles serían las consignas electorales. La respuesta fue significativa —o, más bien, las respuestas—. Al Obispo, Pío X declaró oficialmente que nada se había cambiado en la prohibición tradicional. Pero, al abogado Bonomi, recibido en audiencia privada para exponer al Papa los deseos de los católicos de Bérgamo, el pontífice dijo en dos ocasiones: «Haced lo que os dicte vuestra conciencia», y añadió: «Transmitid esta respuesta a Rezzara y aseguradle que el Papa guardará silencio.» Equivaldría a entreabrir la puerta. Bérgamo eligió a un diputado católico; en conjunto, en Italia, la participación de los católicos en las elecciones hizo descender del 50 al 37 por 100 el número de abstenciones.

Un nuevo paso se dio el año siguiente con la encíclica *Il fermo proposito*, la misma que reorganizaba el movimiento católico después de la supresión de la Obra de los Congresos.[1] La coincidencia no era casual: habiendo salido al encuentro de todo peligro de desviación, quebrantado a los extremistas de la democracia cristiana y colocado bajo la exclusiva autoridad de la jerarquía todo el movimiento católico, Pío X consideró que estaba en los «intereses de Dios» el no permitir que el socialismo anticlerical invadiera a Italia. Y que, por lo tanto, convenía poner en la balanza política todo el peso de los católicos. Los obispos fueron autorizados «cuando hubiera razones particularmente graves», a pedir una dispensa del *non expedit* para sus fieles. En las elecciones de 1909, un gran número de ellos se hicieron levantar la prohibición. Fueron elegidos unos veinte diputados que se llamaban católicos; pero, sobre todo, al dar sus votos a los moderados, los católicos ayudaron a su victoria sobre la izquierda revolucionaria: el ministerio Gio-

1. Ver, más adelante, p. 176.

litti dependió de ellos en gran medida. Constituyóse una Unión electoral católica, cuyo presidente, el conde Gentiloni, concluyó entre el gobierno y los católicos el modo de establecer garantías religiosas. A esta salvaguardia de los «intereses de Dios» llevaba la flexible política de Pío X.

No hay que exagerar, sin duda, la importancia del cambio operado. Siempre desconfiado para con lo que pudiera comprometer a la Iglesia en el terreno político, temiendo que un partido escapara a la autoridad jerárquica, Pío X tenía buen cuidado de repetir que él no tenía candidatos católicos, ni diputados católicos, sino solamente católicos que participaban en la política de su país y que habían sido elegidos para la Cámara. Sin embargo, los adversarios no se llamaban a engaño sobre la trascendencia del acontecimiento. No admitían la distinción entre católicos diputados y diputados católicos, y se irritaban por lo que les parecía una intervención de la Iglesia en la política. Diversos incidentes dieron a entender su cólera, especialmente en Roma, donde el cuadragésimo aniversario de la conquista de la ciudad fue ocasión de manifestaciones anticlericales durante las cuales el alcalde, Ernesto Nathan, pronunció un discurso de rara violencia. Pero no era menos evidente que una orientación nueva se había dado a las relaciones entre el Vaticano y el Quirinal, la Iglesia y la Italia nueva, y que una solución de la cuestión romana no parecía fuera de propósito. No es éste uno de los aspectos menos sorprendentes del pontificado del rígido Pío X, en el que aparece también como precursor de la Conciliación de Pío XI.

Los católicos en la política y la cuestión de la democracia

La frase que acabamos de leer acerca de los candidatos católicos y los diputados católicos revela una de las posiciones más señaladas de Pío X: su desconfianza hacia todo compromiso de los católicos, como tales, en la política y sobre todo en las formaciones políticas. Su declaración sobre la política de la Iglesia que es la de «no hacer política» adquiere ahí su verdadero sentido. Hemos visto que esa actitud resultaba de la concepción altísima que tenía de la tarea que le incumbía, de su intención bien firme de servir en todo a los «intereses de Dios», sin dejarlos confundir con los de los hombres; de su voluntad de reforzar a la Iglesia, estrechando los lazos jerárquicos. Pero eso no quiere decir que en esta materia se haya mostrado todo de una pieza y que se haya atenido a condenas sumarias.

Está fuera de duda que sentía horror por lo que pudiera llamarse un partido católico. Se opuso radicalmente a la constitución de una formación semejante en Italia; y en Francia, nada hizo para animar a los católicos a unirse de esa manera para luchar, políticamente, contra sus adversarios. Del Centro, el célebre partido alemán que se presentaba expresamente como católico y que, por lo demás, tenía excelentes razones para reivindicar ese título, puesto que como tal partido católico había llevado a Bismarck a Canossa, dijo en cierta ocasión: «No lo estimo, porque es un partido católico.» Con todo, podremos ver casos —en Bélgica, en Austria— donde, no solamente no manifestará ninguna acrimonia contra partidos oficialmente llamados católicos, sino que aprobará su acción.

La explicación de estas diferencias de actitud es sencilla si se recuerda los principios a que se refería Pío X, principios de orden y de disciplina. Por poco favorable que fuera a la existencia de un partido católico en un país, no quiso condenarlo, ni siquiera contrarrestarlo, cuando era evidente que su desaparición o debilitamiento serían en provecho del adversario. Pero en todos los casos exigía que el partido aceptara un control más o menos directo de la Jerarquía y que se inspirara en las directivas pontificias para regular su conducta. El gran reproche que hizo Pío X al *Zentrum* fue precisamente que actuaba a su capricho, incluso en cosas graves a veces.

Desde este punto de vista hay que considerar los acontecimientos del pontificado, para apreciar exactamente la actitud de Pío X con respecto a la democracia, su sistema y los par-

tidos que, incluso entre los católicos, se inspiraban en ella. Frecuentemente se le ha presentado como enemigo nato de todos los regímenes democráticos y de la misma idea democrática. Pero hay que observar que en los casos en que se produjeron conflictos entre la Santa Sede y los regímenes democráticos, por ejemplo en Francia o en Portugal, la iniciativa no fue de Roma en ningún caso, y que si Pío X se mostró severo para con los gobiernos de esos dos países, tenía razones sobradas para ello... Pero eso no significa que haya sido adversario de los regímenes en sí mismos. En varias ocasiones afirmó que «la Iglesia podía y debía acomodarse a todos los regímenes», a condición de que ellos respetaran los derechos de Dios y concurrieran al bien común. «La profesión del Cristianismo puede amistosamente concordar con la forma republicana del Estado», declaró al Consistorio de noviembre de 1904, en el que, sin embargo, acababa de denunciar vigorosamente las maniobras anticlericales del gobierno de Combes. «En ningún lugar —escribirá el Cardenal Gasparri— sugirió Pío X la idea de que la defensa de la religión debía realizarse en un terreno que no fuera el de las instituciones existentes.» Y, en 1907, después de la ruda prueba que la democracia francesa había hecho sufrir a la Iglesia, el Papa mantenía aún la misma doctrina: «Los gobernantes franceses —decía en su mensaje de Pascua— esperan llegar a persuadir al pueblo que, cuando defendemos los derechos de la Iglesia, nos oponemos al régimen popular; y sin embargo, siempre hemos aceptado y respetado a ese régimen.»

¿Quiere eso decir que Pío X haya aprobado ese régimen? Una frase irónica asegura que León XIII «corría ante la democracia, pero que Pío X la veía venir». No podía gustarle el principio mismo de la democracia. Hacer proceder todos los poderes del pueblo es en absoluto contrario a la concepción cristiana que no los hace proceder sino de Dios. Y Pío X no se inclinaba a admitir que la *vox populi* fuera la *vox Dei*. La oposición de las tesis debía ser flagrante y concluir en una verdadera antinomia en las formaciones políticas católicas que se inspiraban en los principios democráticos. Si aquéllas pretendían introducir en la misma Iglesia las ideas democráticas o regular su conducta de acuerdo con ellas, sin tener en cuenta las instrucciones y los intereses de la Iglesia, la ruptura sería fatal, puesto que Pío X no era hombre que aceptara semejantes faltas a sus principios de orden y disciplina. Ahí está, y no en una intención política de imponer a los católicos más un régimen que otro, la causa de la severidad de que dio pruebas en muchos resonantes asuntos.

En Italia, el fin de la Obra de los Congresos

El primer conflicto estalló en Italia, a propósito de la Obra de los Congresos. Bajo el pontificado de León XIII ese movimiento católico no había cesado de crecer, hasta el punto de parecer polarizar cuanto había de activo en la Iglesia en Italia.[1] Pero su carácter había cambiado poco a poco. Nacida como una formación de pensamiento religioso, bastante restringida, controlada por la Santa Sede y los obispos, la obra se había convertido en una organización inmensa, que pretendía abarcar el campo de todas las actividades en que pudieran afirmarse los católicos, tanto políticas como religiosas, sociales, económicas y culturales. Fundada en una época en que los católicos, apartados de la política, habían proyectado vivir entre sí, la Obra se hallaba ya en relación con todas las fuerzas vivas de la nación y, de pronto, llevada a actuar en todos los terrenos. En fin, por el hecho mismo de su duración, había aparecido en su seno una generación nueva, extremadamente emprendedora y cuya influencia crecía cada vez más. Al contrario de los viejos, que eran políticamente conservadores y, socialmente, paternalistas, los jóvenes eran de opiniones más avanzadas. Sin que haya que admitir que toda la nueva gene-

1. Ver, más arriba, cap. II, p. 104.

ración se adhiriera a las tesis de la democracia cristiana de las que ya hemos visto[1] que, a partir de 1896, se hallaban en plena expansión, es cierto que el ala progresista de la Obra de los Congresos aceptaba de lleno esas ideas. Los jóvenes tenían su periódico, el semanario *Il Domani d'Italia*, que tiraba 40 000 ejemplares, cifra enorme en un país cuyas dos quintas partes de población no sabían leer. Se agrupaban en una sociedad cultural que se declaraba demócrata cristiana y no tenía menos de trescientas secciones.

El hombre que encarnaba esa tendencia y al que la mayoría de los jóvenes consideraba su jefe, era *Dom Romolo Murri* (1870-1943). Figura a la vez seductora e inaceptable la de este sacerdote entusiasta, enérgico, algunas de cuyas ideas dejarían huella hasta nuestros días y que no puede menos de hacer pensar en Lamennais, a quien cierto día él mismo se comparó. Inteligencia brillante, orador de poderosas dotes, extraordinario animador, sobre todo, trabajador infatigable para renovar a los hombres y las ideas, aquel joven clérigo de rostro atormentado, de ojos centelleantes, gozó muy pronto en el seno de la Obra de los Congresos de un prestigio sin relación alguna con la autoridad que confiere la edad. A los veintitrés años había puesto ya las bases de la Federación Universitaria católica, a la que dotó de una revista, *Vita nuova*. A los veintiséis, apasionadamente dedicado a las intenciones sociales de la *Rerum Novarum*, lanzó *Cultura Sociale* para poner por obra las lecciones de León XIII. Como el Lamennais joven, proclamaba una indefectible adhesión a la Iglesia, a la Sede romana, hasta protestar en 1898 contra la participación de los católicos en las ceremonias del Cincuentenario del Estatuto Constitucional concedido por Carlos Alberto e incluso, en 1900, contra los homenajes rendidos por ellos al Rey Humberto asesinado. En toda ocasión, apoyándose en el *Syllabus*, proclamaba que los católicos no podían en ningún caso aceptar la concepción materialista y pagana de la sociedad moderna. Y cuando se hablaba ante él de buscar una solución conciliadora a la cuestión del poder temporal del Papa, estallaba. Que la Iglesia se uniera, que cerrara sus filas en torno a su jefe, que tomara el aspecto que la humanidad esperaba, y la victoria sería segura. Por supuesto que para Murri, lo mismo que para Lamennais o para Gioberti, ese nuevo rostro debía ser tal y como él se lo representaba. El orgullo, que siempre ha hecho a los heresiarcas y cismáticos, no estaba ausente de esa alma de fuego.

Durante los últimos cinco años del pontificado de León XIII, la propensión del fogoso sacerdote a actuar a su manera se había manifestado cada vez más clara, especialmente al día siguiente de las medidas tomadas en 1898 por el Gobierno laico de Roma contra un determinado número de obras económicas y sociales dependientes de la Obra de los Congresos. Murri y sus amigos querían oponer la fuerza a la fuerza y para eso organizar políticamente a los católicos. La fórmula de la democracia cristiana se convirtió entonces en *leitmotiv* de esa orientación. Emprendiendo abiertamente la dirección de la Obra de los Congresos, los jóvenes llegaron a denunciar el vicio congénito de la empresa: el ser un organismo religioso, dependiente de la Jerarquía y en el que los laicos se hallaban maniatados. La puntualización de León XIII acerca del sentido exacto de las palabras democracia cristiana, la *Graves de Communi*,[1] no incomodó a Murri y sus camaradas; si los viejos clamaban victoria, los jóvenes aseguraban que al identificar a la democracia con una «bienhechora acción social», la encíclica les dejaba el campo libre. Y el nombramiento para la presidencia de la Obra de un hombre prudente, respetado en ambos campos, el conde Grosoli, pareció había de apaciguar el conflicto entre los dos bandos.

¿Había adivinado León XIII el peligro y temido que las tendencias antijerárquicas de Romolo Murri hicieran demasiados progresos? En todo caso, poco tiempo antes de su desaparición, el Secretario de Estado había publica-

1. Ver más arriba, cap. II, p. 112.

1. Ver, más arriba, cap. II, p. 114.

do un nuevo reglamento que estipulaba que todas las secciones de los jóvenes demócratas debían seguir afiliadas a la Obra de los Congresos y por ese título sometidas al control de los dirigentes y que tendrían obligatoriamente un administrador, al menos, nombrado por el obispo de cada diócesis. Era la respuesta a las tendencias autonomistas de Murri. Por el momento, él se había rebelado. *Il Domani d'Italia* había respondido a las instrucciones con un nuevo *non possumus* que rozaba ya la rebelión. Y, en abril de 1902, hablando en la República de San Marino sobre el tema *Libertad y Cristianismo*, el bullente tribuno proclamaba la necesidad de sacudir el yugo de la jerarquía y volvía al tema, tantas veces usado en Italia —el mismo del que Fogazzaro se servirá para su novela *Il Santo*[1]— de la necesidad de reformar a la Iglesia, de desembarazarla de sus faltas y rutinas, para conducirla de nuevo a la pureza de sus orígenes, no sin hacer alusiones, tan inoportunas como torpes, a los trabajos críticos de ciertos exegetas y filósofos, como Loisy y Tyrrell, cuyos trabajos inquietaban por entonces mucho al Santo Oficio. Censurado en una nota muy firme del Cardenal Vicario, Romolo Murri se había sometido, retirando de la circulación la venta de su discurso incendiario y hasta había pedido —y obtenido— del Papa una audiencia en la que imploró su bendición.

Pío X halló, pues, una situación que a pesar de las apariencias era explosiva. Por supuesto, las posiciones de Murri parecían hechas a propósito para disgustarle. ¿De qué valía la sumisión del joven batallador? En el Congreso de Bolonia, en noviembre del mismo año, de los 1 800 asistentes, una enorme mayoría se inclinó a su favor; las aclamaciones lo probaron. Los viejos que detentaban aún el comité director replicaron dirigiendo al Papa una vigorosa declaración, que consiguieron hacer votar por 20 votos contra 16; allí se pedían medidas para «separar claramente la Obra de los Congresos de la agitación democrática reprobada en varias ocasiones por la Santa Sede».

1. Ver, más adelante, p. 207.

Pío X no reaccionó en el sentido que hubieran deseado los viejos. Respondió con un llamamiento a la reconciliación y a la unión de todos los católicos, deseo al que apenas siguió efecto alguno. Después publicó una instrucción en la que recordaba la definición de la democracia cristiana hecha en *Graves de Communi*, reiteraba a los católicos la prohibición de hacer política, «por razones de orden superior», y concluía de nuevo que todas las actividades de los católicos debían ser controladas por la jerarquía. Ese llamamiento no tuvo resultado. Murri y sus amigos, considerando que en Bolonia habían ganado la partida, consiguieron incluso presionar sobre el conde Grosoli, hasta entonces considerado como un árbitro entre las facciones, para que aceptara redactar un nuevo programa, inspirado —según se aseguraba— en las directrices pontificias, pero en el que la influencia del ala progresiva era ya demasiado visible. Desaprobado por el Secretario de Estado, el presidente de la Obra de los Congresos dimitió.

Pío X se dio cuenta entonces de que era imposible mantener la Obra bajo el control jerárquico, y de que, aun cambiando de dirección, quedaría dividida entre dos tendencias. Había que volver a una empresa propiamente religiosa, católica en el sentido más estricto del término e íntegramente obediente. Para ello se imponía una decisión preliminar: la tomó, no sin grandes sufrimientos interiores, porque sabía lo que la Obra había aportado a la Iglesia en Italia: *el 20 de julio de 1904* la suprimió.

Romolo Murri y sus adeptos no se dieron por vencidos. Fundaron una «Liga democrática italiana», destinada a agrupar a todos los hombres libres y a los verdaderos demócratas. El Papa prohibió a los clérigos formar parte de la Liga y ésta murió por consunción en cuatro años. La *Rivista di Cultura*, órgano del movimiento, que además se mostraba extremadamente favorable a las doctrinas modernistas, fue inscrita en el catálogo del Indice, junto con diversas obras de Murri. El mismo fue primero fulminado con la suspensión *a divinis* y después excomulgado en 1909, en el momento mismo en que acababa de ser elegi-

do diputado e iba a ocupar un asiento en la Cámara como radical, «el capellán de la izquierda», dijo, riendo, Giolitti.[1]

Sin embargo, Pío X se daba perfecta cuenta del hueco que iba a dejar la supresión de la Obra de los Congresos. El 11 de junio de 1905 la encíclica *Il fermo proposito* salió a remediarlo, estableciendo una nueva organización del movimiento católico italiano. Llevaba la señal de los hombres prudentes de la desaparecida Obra, el profesor Toniolo, el conde Medolago-Albani y el presidente de la juventud universataria, Pericoli. Las fuerzas católicas estaban agrupadas en cuatro formaciones: una *Unión popular*, más o menos inspirada en el *Volksverein*, una *Unión económica y social*, que continuaría directamente la segunda sección de la Obra de los Congresos, aquella cuya acción social no había dado pie a ninguna crítica,[2] una *Sociedad de la Juventud italiana*, a la que debía añadirse más tarde una *Unión femenina católica*, y, por último, una *Unión electoral católica*, de la que ya hemos hablado. La constitución de esta última era particularmente importante y significativa: coincidiendo con el permiso dado ya a los católicos para obrar en el terreno político,[3] estaba encargada de guiar esa acción. Al lado del conde Gentiloni, no tardaría en ser confiada a un hombre de gran valor, un periodista que había dirigido el *Cittadino*, de Brescia, *Giorgio Montini*, padre del futuro Papa Paulo VI.

Todas esas formaciones estaban colocadas bajo el control inmediato de la jerarquía, de los obispos en el nivel diocesano, del Papa en el nivel nacional. La democracia cristiana o la Romolo Murri, autónoma, más o menos cantonal y anárquica desaparecía; pero, en una nueva perspectiva, y tal vez próxima, podía verse esbozada otra democracia cristiana, que se edificaba bajo la mirada misma del Papa, que resolvería la contradicción entre la sumisión a la disciplina jerárquica y la necesaria independencia de los católicos en política. Además, ¿no se veía ya aparecer, en el Secretario general de la Junta directiva de los cinco grupos del Movimiento, al hombre que iba a ser, después de la guerra mundial, el fundador del Partido popular italiano, el partido de la democracia cristiana, admitido, animado por la Santa Sede, Dom Luigi Sturzo?

1. Se casó civilmente, continuó por más de treinta años su carrera de escritor político y de periodista, pero a la hora de la muerte, pidió el perdón de la Iglesia, que Pío XII le concedió.
2. Ver, más arriba, cap. IV, p. 104.
3. Sobre el control de la jerarquía, cfr. p. 252.

En Francia, los abates demócratas y el «Surco»

Evidentemente, la situación no era la misma en Francia que en Italia. Ningún *non expedit* prohibía a los católicos intervenir en la política —cosa de la que no se privaban en absoluto—. Casi desde 1895 se desarrollaba entre ellos un movimiento que se inspiraba en los principios de la democracia; se beneficiaba del nuevo clima creado por la política de «reunión» de León XIII y por la enseñanza social de la *Rerum Novarum*. Estaba guiada por algunos miembros del clero joven, que habían visto en ambos acontecimientos la señal de una nueva orientación de la Iglesia, y a los que sus adversarios llamaban los abates demócratas.[1] Nadie había negado jamás la generosidad, la entrega y el valor de esos jóvenes sacerdotes; sus campañas de prensa y de reuniones públicas habían contribuido a difundir las tesis sociales de la encíclica y, cuando la Iglesia en Francia fue atacada, se colocaron en la vanguardia para defenderla. La misma Roma se lo había agradecido. Pero, evidentemente, mostraban una tendencia a confundir el orden religioso y el político y a ver en el régimen democrático el medio necesario de toda acción católica. «Religión, ciencia, democracia, son

1. Ver, más arriba, p. 113.

las tres bases del orden social moderno», proclamaba uno de sus diarios, *La Concorde*. Tales eran, en gran medida, las tomas de posición de los aventurados abates demócratas que habían llevado a León XIII a publicar la encíclica moderadora *Graves de Communi*.

No parecía que hiciera gran efecto en aquellos a quienes iba dirigida. La definición de la acción democrática cristiana propuesta por León XIII, «una bienhechora acción social», les parecía, y con mucho, insuficiente. Seguían proclamando la necesidad de hacer prevalecer la democracia política, único medio a sus ojos de establecer la justicia social. «El advenimiento de la democracia —diría uno de ellos, el abate Gayraud— es el término de la evolución social comenzada en el mundo por la proclamación del dogma de la Divina fraternidad.» En otro lugar podía leerse que «ningún personaje ha encarnado la idea republicana de una manera tan perfecta como Jesucristo». Y aún en otro lugar: «la Iglesia es esencialmente demócrata», lo que traía como corolario que sus instituciones fueran revisadas en un sentido democrático.

Entre los abates demócratas y la Iglesia de Francia la tensión no cesaba de crecer. Demasiado sensibles a los cantos de sirena y a los aplausos de la izquierda radical y socialista, tomaron con respecto a todas las materias la actitud más audaz, la más próxima a la de los adversarios. En materia social, estaban contra el corporativismo; en materia sindical, contra los sindicatos mixtos. Arrebatados por el fuego de la acción, llegaban a veces a tratar de execrables a los católicos que no compartían sus ideas y a dar públicas señales de desolación cuando uno de ellos triunfaba en alguna elección. Más grave aún: por el deseo de estar en la vanguardia, se dejaron arrastrar al asunto del modernismo,[1] igual que le había ocurrido a su émulo italiano Romolo Murri; aun proclamando que «nada tenían que ver con el modernismo», apoyaron en sus diarios las tesis sospechosas, especialmente las del abate Loisy. Un diario demócrata cristiano imprimió: «Quienes lo han condenado, no lo han comprendido.» Realmente, era preparar las varas para hacerse azotar. Naturalmente, los obispos en cuyas diócesis trabajaban aquellos imprudentes multiplicaban sus llamamientos al orden, sus voces de alerta, pero los abates demócratas se la tomaban tranquilamente con sus superiores y escribían, sin inmutarse: «La jerarquía no es toda la Iglesia», llegando a sugerir una reforma democrática de la Iglesia que hubiera permitido «al pueblo fiel hacer oír su voz».

Si se recuerda los principios en que se apoyaba Pío X se comprenderá fácilmente que semejantes actitudes no estaban destinadas a gustarle. La única cosa sorprendente es que haya esperado tanto tiempo para manifestar su cólera. Sin duda alguna le disgustaba fulminar a unos sacerdotes que, en la época de los dolorosos acontecimientos de la Separación, habían combatido valerosamente, aunque en ocasiones reprocharan a sus hermanos católicos lo que ellos consideraban faltas políticas. Pero en la pesada atmósfera en que iba a desenvolverse violentamente la crisis modernista— la encíclica *Pascendi* es de septiembre de 1907— no era tolerable ningún equívoco más en materia alguna, y Pío X decidió castigar.

El 13 de febrero de 1908 un decreto del Santo Oficio condenó a los dos periódicos demócratas cristianos más notables, *La Justice Sociale*, del abate Naudet, y *La Vie Catholique*, del abate Dabry: ambos sacerdotes eran «formalmente requeridos a no publicar en el futuro, so pena de suspensión *a divinis*, ni esos periódicos ni otro escrito de esa naturaleza». El abate Naudet se sometió sin vacilar; volvía de decir su misa cuando leyó en un diario el decreto que lo condenaba: «Pongámonos de rodillas —murmuró— y digamos una oración»; y terminó su vida de modo admirable. El abate Dabry, más apasionado —era un bullente aviñonés— comenzó sometiéndose; después, dos años más tarde, sin prevenir siquiera a sus amigos, abandonó la Iglesia, hundiéndose cada vez más en el abandono, la desesperación y la miseria, hasta la muerte, que le asaltó en Mar-

1. Ver capítulo siguiente.

sella, en 1916.[1] Todos los abates demócratas acusaron el golpe. La mayoría se inclinaron ante la voluntad del Papa. Un caso siguió pendiente, el de los sacerdotes-diputados, especialmente el del abate Lemire, diputado alcalde de Hazebrouck: sus posturas políticas suscitarían violentas discusiones entre él y los ordinarios de Cambrai y —después— de Lille. En 1913 un decreto de la Congregación consistorial prohibió a los miembros del clero presentarse a los escrutinios sin el permiso de su obispo; el abate Lemire rehusó doblegarse, lo que le valió ser castigado con la suspensión; sólo la guerra mundial puso término al penoso conflicto.

El asunto del «Surco» fue aún más ruidoso que el de los abates demócratas; porque la Santa Sede había esperado más de aquel movimiento y lo había señalado con más favor en sus comienzos, la condena tuvo una resonancia más considerable. Había nacido y crecido en los diez últimos años del pontificado de León XIII; Pío X lo encontró constituido, en pleno impulso, y, sin embargo, ya muy criticado. En París, en 1894, tres jóvenes, Marc Sangnier, Paul Renaudin y Etienne Isabelle, los tres católicos fervorosos, habían adoptado la costumbre de reunir cada viernes, en la cripta del colegio Estanislao, a camaradas de su misma fe para conversar acerca del porvenir del Cristianismo y de sus problemas. Habían visto a los religiosos expulsados de sus conventos, las escuelas cristianas cerradas y sus padres desanimados ante aquella coalición de fuerzas hostiles. Desesperados, cansados de combatir no lo estaban, desde luego. ¿Por qué Cristo tenía tantos enemigos? Porque su mensaje era desconocido, traicionado. Vivir íntegramente el Evangelio y, al mismo tiempo, llevarlo a quienes lo ignoraban, obreros, proletarios, tal era la solución única, la única oportunidad. De la cripta de San Estanislao había salido, pues, un movimiento imperiosamente cristiano, formado por grupos de jóvenes que querían ser auténticos creyentes, apartados de todos los prejuicios y exclusivismos, y resueltos a hacer penetrar su fe en los ambientes indiferentes y hostiles. Habiendo fundado Paul Renaudin, para vincular esas ideas, una revista titulada *Surco*, el movimiento adoptó ese título, que encontró excelente.

Muy pronto uno de los tres fundadores se adelantó a los demás, hasta el punto de aparecer como jefe único: *Marc Sangnier* (1873-1950). Era un hombre pequeño, de poca apariencia, pero del que emanaba una extraña irradiación. Su calor de corazón, sus dotes de orador, su intuición infalible de las aspiraciones de la juventud, le aseguraron muy pronto un prestigio extraordinario ante sus compañeros. Cuando hablaba en presencia de un vasto público una fuerza misteriosa lo arrebataba sobre sí mismo; todo se mezclaba en sus labios: la Iglesia y la República, los cánticos y la *Marsellesa*, Ibsen y el Evangelio. Pero el tono de que hacía uso era único: al término de un párrafo sobre Cristo eternamente perseguido lloraba lágrimas verdaderas, se ahogaba en sollozos, conmovía de angustia a todo el auditorio. Maravilloso, además, en el contacto de hombre a hombre, sabía ganárselos, aunque a veces se apartara de ellos de una manera igualmente rápida; Marc se había convertido en guía, inspirador, amigo supremo de todos aquellos que, en el «Surco», descubrían el sentido de la vida. Para sostener sin desfallecimiento ese arduo papel no faltó a aquel vasto espíritu más que un sentido más seguro de lo posible y lo imposible, y a aquel gran cristiano más que la humildad de corazón, a la que fue prometido el Reino de los cielos.

Muy pronto el «Surco» había alcanzado un halagüeño éxito. Muchos jóvenes, entre lo más selecto de la Francia católica, se habían unido a sus filas. Multiplicáronse los Círculos de estudios. A quienes se formaban en ellos, Marc Sangnier mostraba el verdadero camino para llegar a Cristo: ir al pueblo, aprender

1. «Creemos saber, escribe el abate Brugerette, que antes de su muerte Pierre Dabry se había puesto en relación con su antiguo superior M. Debildos y otros sacerdotes amigos, a fin de reconciliarse con la Iglesia.»

a conocerlo y amarlo, para aprender a conocer y amar a Jesús; tal era la razón por la que se habían fundado Institutos populares, en los que había de realizarse una fusión fraterna. Se constituyó una joven guardia, a la vez milicia mística y tropa de choque, verdadera caballería moderna, con un uniforme blanco y negro, encargada de vender las publicaciones del «Surco» en las puertas de las Iglesias y de asegurar el orden en las reuniones. Todo ello estaba bien visto en la Iglesia: Oratorianos, Marianistas, Hermanos de las Escuelas Cristianas, apoyaban el movimiento. Jóvenes obreros comenzaban a unirse a los estudiantes burgueses en los Círculos de estudios. Discípulos de la Normal, del Politécnico, de la Escuela central, formaban en buen número en las filas de aquellas tropas fervorosas. Algunos obispos habían declarado públicamente su estima y confianza. El mismo León XIII hizo conocer su atención benévola y el Nuncio envió a Marc Sangnier la cruz de caballero de San Gregorio Magno. ¿No era la gran intención de la *Rerum Novarum* la que se convertía en realidad viviente gracias a esos jóvenes? Muy poco tiempo después de su advenimiento, en septiembre de 1903, Pío X recibió en audiencia solemne a los peregrinos del «Surco», los bendijo, los animó con ternura, en tanto que —favor insigne— los «Jóvenes guardias» en blanco y negro reemplazaban a los suizos del servicio de orden. El movimiento llegaba por entonces a su apogeo.

Pero los observadores clarividentes planteaban a propósito del «Surco» preguntas que producían cierta inquietud. ¿No cedía el joven dirigente demasiado a un egocentrismo y a un espíritu de dominación que hacían cada vez más imposible la colaboración confiada con sus mejores compañeros? Lanzados a una empresa que tendía nada menos que a reconstruir una Cristiandad, ¿poseían bastante teología, sociología, economía política para asentar sus bases? Por último, ¿no era evidente que, cuanto más se avanzaba, se señalaba más una desviación en las intenciones del movimiento, que la política ocupaba un lugar preponderante y que los caracteres religiosos del primer «Surco» cedían cada vez más su puesto a un activismo democrático no siempre muy prudente? Estas cuestiones fueron planteándose con más insistencia de año en año y cada vez en círculos más numerosos. Hostiles a la empresa totalitaria de Marc, hombres de gran valor e influencia se apartaron de él: Marius Gonin y su grupo de la *Chronique sociale;* el abate Desgranges y sus amigos del *Petit Démocrate.* Entretanto, treinta y un obispos prohibían a sus sacerdotes y seminaristas la participación en el «Surco».

Pasaron siete años, en los que la inquietante evolución del movimiento siguió acelerándose, y siete años, casi día a día, después de la fastuosa audiencia en la que había bendecido a los miembros del «Surco», Pío X dirigió —el *25 de agosto de 1910*— a todo el episcopado de Francia una carta, de tono paternal, pero que llevaba una condena sin apelación. ¿Qué errores de principio, qué desviaciones denunciaba? Sus críticas insistían en cuatro puntos.

Aun cuando siga reclutando a sus adheridos en los patronatos, en los grupos de acción católica y seminarios, el «Surco» ha dejado prácticamente de ser un movimiento religioso para convertirse en movimiento político; o al menos confunde de manera inaceptable la acción religiosa y la política. Esa evolución le lleva a escapar a la dirección de la autoridad eclesiástica y a negarse a dejarse guiar por la Iglesia en un terreno en el que ella tiene el derecho de aconsejar a sus hijos.

La política que el «Surco» preconiza es la de la democracia, expresamente entendida esta palabra no en el sentido deseado por la *Graves de Communi,* sino en un sentido político. «El "Surco" tiene por objeto —escribe Marc Sangnier— realizar en Francia la República democrática.» Se proclama a la democracia política como «única capaz de inaugurar el reinado de la perfecta justicia», «la forma de gobierno más favorable a la Iglesia». Ahí está la confusión de lo político y lo religioso que Pío X estaba resuelto a evitar a toda costa. Puédese añadir que esa adulación del sistema democrático se tradujo a veces en fórmulas singulares:

¡se proponía a la Santísima Trinidad como prototipo de igualdad democrática, y al misterio de la Eucaristía como imagen del de la fraternidad democrática!

Las ideas sociales del «Surco», es decir, las que en sus comienzos lanzaron a la acción sus jóvenes adeptos fervorosos, han tomado así un curso deplorado por Pío X. En nombre de la igualdad de las criaturas de Dios, el «Surco» lleva a una nivelación social, «acompaña al socialismo, con la mirada fija en una quimera», separándose de la doctrina de León XIII —Marc Sangnier lo dice formalmente— acerca de la legitimidad de la propiedad, las jerarquías sociales, las desigualdades naturales.

Por último, el «Surco», que se ha convertido en el «más gran Surco», tiende en nombre de la fraternidad a incluir en su seno a toda especie de elementos no católicos, incluso no necesariamente cristianos, puesto que para él la fraternidad consiste en el respeto a las opiniones ajenas, incluso erróneas, y tiene sus bases, más allá de toda religión, en la simple noción de humanidad. Ahí está lo que Pío X llama, tal vez forzando un poco la idea, «el nuevo evangelio» del «Surco». También en este terreno son extrañas las fórmulas usadas en el movimiento; nos enseñan que las doctrinas revolucionarias de Danton y Robespierre están hechas «con la substancia del Evangelio», que todos los demócratas deben reivindicar «a los grandes antepasados de la Revolución», que «los anarquistas rusos de alma mística» son igualmente testigos de Cristo. Esta manera de arreglar sumariamente las relaciones entre Iglesia y Revolución tenía seguramente pocas probabilidades de ser apreciada en Roma.

A estas razones profundas de la condena, minuciosamente expuestas por el Papa en una carta a los obispos, hay que añadir las causas menores, pero que no dejaron de producir sus efectos. Como a todos los grandes oradores, ocurría a Marc Sangnier que con facilidad pronunciaba frases imprudentes: como declarar que «el "Surco" no era, hablando propia y directamente, una obra católica», o que tal obispo, designado por su nombre, «había cometido una torpeza y no comprendía nada de las cuestiones políticas y sociales». Cada vez más preocupado de no depender de la jerarquía, Marc Sangnier abandonó con demasiada frecuencia su obligación de defender a la Iglesia, entonces tan atacada, y, por ejemplo, cuando la ley de Separación su actitud pareció poco firme; igualmente se negó a ayudar a los sindicatos cristianos, prefiriendo actuar —decía— en el interior de la C.G.T., entonces anarquizante. En fin, sin mantener con los modernistas las relaciones que tenían los abates demócratas, a veces alcanzó algunas de sus posiciones, y, además, su tendencia a la crítica radical de las instituciones eclesiásticas y a una cierta inclinación a poner por delante los valores de la acción, lo hacían más o menos sospechoso de americanismo y de modernismo.

Todo esto, naturalmente, ofrecía puntos flacos a sus adversarios, que, desde luego, no faltaban. Cierto número de obispos trataron de defender al «Surco», denunciando en los ataques desencadenados contra él intenciones políticas, secretas intenciones de atacar a la República misma, a su régimen y a la reconciliación querida por León XIII. Pero Pío X juzgó que los errores del Movimiento eran demasiado graves, demasiado evidentes. Y lo castigó.

La reacción de Marc Sangnier y de sus partidarios fue la de verdaderos católicos. El mismo escribió al Papa una carta de sumisión muy noble; todos sus amigos se inclinaron como él. Pío X sugería que se crearan «Surcos católicos» en cada diócesis, sin lazos de unión de conjunto, sin intenciones políticas, como órganos de acción católica, controlados por los obispos. Esa fórmula de obras buenas no era como para seducir a los entusiastas jóvenes que habían seguido a Marc. El mismo trató de proseguir una acción estrictamente política en un nuevo movimiento, la *Joven República*, sin que los electores le concedieran demasiada atención. Será mucho más tarde, después de la segunda guerra mundial, cuando las ideas más prudentes y fuertes lanzadas por el «Surco» encontrarán toda su eficacia con el *Movimiento Republicano Popular* (M.R.P.), en un

contexto religioso, político y social, muy diferente, desde luego, del de 1910. Y él mismo, convertido en patriarca de la democracia cristiana, tomará discretamente asiento en las primeras asambleas de la Cuarta República. Pero, ¿qué movimiento hallaría de nuevo la llama del primer «Surco»? [1]

Partidos católicos

La intransigencia de que Pío X dio pruebas con respecto a movimientos católicos como la Obra de los Congresos y el «Surco», sospechosos, a su modo de ver, de comprometerse demasiado en el terreno político y de manifestar demasiada independencia, no fue desde luego la única fórmula a que se atuvo el Papa. En otros casos se mostró no sólo conciliador, sino favorable a formaciones propiamente políticas, que a veces reivindicaban principios democráticos y en las que, en muchas ocasiones, no fue la docilidad la principal virtud. Y es porque las situaciones le parecieron imponer soluciones que podían parecer derogar sus principios, pero que, de hecho, procedían únicamente del sentido profundo que él poseía sobre los verdaderos «intereses de Dios».

El más sorprendente ejemplo lo ofreció Bélgica. No porque este país diera a la Iglesia por entonces grandes cuidados: al contrario, es incluso la única nación católica de Occidente en la que Pío X no encontró dificultad alguna. Pero la situación, en el primer instante, hubiera debido proporcionar preocupaciones a un pontífice a quien hemos visto hostil a los partidos católicos y desconfiado para con la penetración de las ideas democráticas. Ahora bien: desde que alcanzaron la victoria en el terreno escolar, los católicos belgas habían quedado sólidamente constituidos en partido y no menos sólidamente ese partido se había instalado en el poder. En él permanecería hasta la guerra mundial, ya que el sindicato liberal-socialista no llegó a derribarlo en 1912. Uno de sus más notables hombres de Estado, Auguste Beernaert, permaneció diez años como primer ministro. En conjunto, ese partido era burgués moderado, aunque hiciera votar numerosas leyes sociales; [1] sin embargo, la influencia de la Liga democrática belga de Verhaegen y Helleputte se dejaba sentir cada vez más numerosa y los elementos moderados cedían sus puestos cada vez más a hombres más audaces. En 1911, la entrada en el gobierno del abogado Michel Levic, presidente de los Obreros reunidos de Charleroi, considerado por los biempensantes como un peligroso revolucionario, señaló el coronamiento de esa evolución. En fin, entre los elementos democráticos del partido católico belga había innegablemente una tendencia a mostrarse acogedores a aquellos que, entre los no católicos, compartían su ideal de justicia social. Nada de eso parece a propósito para gustar a Pío X, al me-

1. Muchas veces se ha opuesto el rigor de Pío X para con los abates demócratas y el «Surco» a la indulgencia de que dio pruebas con Charles Maurras y el Movimiento realista de la *Action française*. Habiendo condenado el Santo Oficio cuatro libros del escritor y la revista bimensual del movimiento, Pío X, aun afirmando que esas obras debían considerarse prohibidas, se reservó inmediatamente el derecho «de indicar el momento en que debería ser publicado el decreto». Moriría antes de esa publicación, que no se realizaría ya hasta Pío XI en 1926. Tal actitud se explica por numerosas razones. La más importante fue sin duda alguna que los realistas habían aportado siempre su apoyo a la Iglesia contra las medidas republicanas de persecución, lo mismo que, en el asunto del modernismo, se habían mantenido casi en su totalidad hostiles a los pensadores a quienes Pío X hubo de condenar. Por otra parte, los miembros de la «Acción francesa» que, como se sabe, cuando se les condenó habían de portarse como rebeldes, presentábanse como defensores del orden y de la disciplina, insistiendo incluso mucho en el aspecto «potencia de orden y de tradición» de la Iglesia. Por último, hay que notar que el nacionalismo cuyos resultados peligrosos se calcularían mejor en 1926, no se manifestaba aún en 1914 en la misma perspectiva que después de la guerra mundial.

1. Ver, más arriba, cap. IV, p. 214.

nos a Pío X tal y como nos lo presenta una opinión un tanto simplista.

De hecho no hubo un solo incidente serio, ni siquiera un instante de tensión, entre la Sede romana y los católicos belgas durante el pontificado. Y es que Pío X se dio perfecta cuenta del papel irreemplazable que representaba el partido católico, y que si éste se debilitaba o rompía, los únicos beneficiarios de la operación serían los anticlericales. Por otra parte, el partido, sin estar infeudado a la jerarquía, como sus adversarios le acusaban, se mantenía en contacto con ella. La mayoría de sus jefes habían sido formados por la Iglesia en los bancos de aquella Universidad de Lovaina, cuyo puesto en la vida de la nación no cesaba de crecer. Sacerdotes, como el Reverendo Padre Rutten, dominico social, ejercían allí gran influencia. Así, el partido católico belga se benefició de la plena confianza del Soberano Pontífice.

Es verdad que a los ojos de Pío X la Bélgica católica tenía un jefe indiscutido, cuya sola presencia era garantía de prudencia, pero también de grandeza de espíritu y de audacia creadora, en la persona de uno de los hombres a quienes más amaba, aquel a quien la Universidad de Lovaina debía gran parte de su prestigio, el Arzobispo de Malinas, al que hizo Cardenal en 1907, y al que la guerra mundial iba a consagrar como una de las figuras más nobles de la historia belga, *Monseñor Mercier* (1851-1926).

En Austria la situación fue, sin duda, menos pacífica, pero la actitud de Pío X fue más neta aún. A pesar de la ruptura de hecho del concordato, consagrada por las leyes confesionales de 1867-1868, a pesar de la orientación poco cristiana que se había señalado bajo el pontificado de León XIII, el emperador Francisco José, como fiel Habsburgo, tenía a gala llevar la enseña católica. A pesar de una campaña *Los von Rom!* periódicamente lanzada por los liberales y francmasones, poderosos hasta en la corte, las relaciones entre Viena y el Vaticano siguieron siendo buenas durante el pontificado de Pío X. Además, el Papa sabía perfectamente que en Austria su autoridad se apoyaba en un episcopado extremadamente dócil, sobre numerosas y fieles congregaciones religiosas, sobre asociaciones católicas muy poderosas, *Piusverein* y *Leogesellschaft*, y más aún sobre la fe tradicional de las masas, de la que el Congreso eucarístico de 1912, con sus 85 000 participantes, Viena entera empavesada con los colores pontificios, su procesión gigante seguida por el mismo emperador y todos los archiduques, dio una prueba tan perentoria que el Papa declaró ver en él una señal del cielo.

También vio con benevolencia el organismo político por el que los católicos austríacos actuaban en las filas del Estado. Era aquel *Partido social cristiano* que había fundado el príncipe de Lichtenstein y el doctor Karl Lueger, ante todo para poner en práctica las ideas de Vogelsang [1] y que, de año en año, no cesaba de crecer. En el terreno social sus partidarios habían tomado posiciones audaces: hostilidad vigilante a la concentración financiera, a los monopolios, a los abusos del capitalismo, casi al capitalismo mismo, reivindicación para los obreros de derechos más amplios sobre la empresa. La situación bastante particular de Austria los había conducido a añadir a sus consignas otras más discutibles. Los judíos eran, efectivamente, muy numerosos y fuertes en el Imperio del águila bicéfala y ocupaban las tres cuartas partes de las profesiones liberales, y sobre todo controlaban la alta banca y, por ella, el mundo de los negocios. De la lucha contra el capitalismo judío, los sociales cristianos se habían deslizado a un antisemitismo general, análogo al de Drumont en Francia, cuyas violencias verbales gustaban a las masas y del que se acordará, por haberlo vivido en su juventud, Adolfo Hitler.

No tardaron en presentarse las reacciones. León XIII ya había sido prevenido. Pío X recibió denuncias en regla. Los adversarios de los cristiano-sociales tuvieron buen cuidado en hacer ver al Papa que el antisemitismo del partido era inadmisible; el gobierno mismo intervino. Pero el Nuncio, Monseñor Agliardi,

1. Ver, más arriba, p. 125.

actuó en Roma a favor de Lueger y sus compañeros. Sin duda alguna, había excesos en la campaña antisemita llevada a cabo por el partido; pero, si se trataba de deshacerse de los social-cristianos ¿era por su antisemitismo o porque incomodaban a la banca judía? Era seguro que los elementos israelitas que andaban cerca del poder habían estado detrás de las campañas *Los von Rom* y de las leyes laicas. Sacrificar a los social-cristianos sería entregar la plaza al enemigo. Pío X comprendió perfectamente el argumento. Si el antisemitismo es inaceptable para la caridad cristiana, ¿debía por ello prohibirse la lucha contra la influencia judía en el terreno político? Aconsejó a los jefes del partido que se mostraran más moderados en su lenguaje, pero aprobó enteramente su acción. Apoyados por la inmensa mayoría de la jerarquía, los cristiano-sociales se convirtieron en el partido más poderoso en el Parlamento cisleitaniano, victoriosos en Viena, en la Alta y Baja Austria, llegando incluso, en el Tirol, a contar con el 80 por 100 de los votos. Su triunfo fue la elección de su gran jefe Lueger como burgomaestre de la capital: tres veces invalidado, tres veces reelegido. Dedicado de lleno a las enseñanzas pontificias, este partido sería, después de la guerra y hasta la invasión hitleriana, el armazón del país.

En Alemania, la situación no era tan sencilla y los acontecimientos fueron bastante embrollados. Pero también en este caso se notó en Pío X un sentido de moderación, de esa contemporización diplomática que parece encajar mal con el carácter abrupto que tantas veces se le ha atribuido. Hallábase frente a un gran hecho político: la existencia del partido del Centro que, desde su victoria en la *Kulturkampf*, no había dejado de representar un papel considerable. ¿Por qué declaraba no estimarlo? ¿Porque era un partido político? Acabamos de ver cómo aprobaba otros en diversos lugares. Pero, en conjunto, el catolicismo alemán, a causa de la coexistencia y competencia protestante, se mostraba más reticente a las directrices pontificias que los de Bélgica o Francia. Eso era ya evidente por la oposición que en Alemania se había manifestado a la Infalibilidad pontificia. Desde su nacimiento, la gran asociación católica del *Volksverein* había manifestado una propensión a la independencia. Y más tarde, en el asunto modernista, el mismo Pío X se vería obligado a tener en cuenta ese sentimiento, bastante corriente en el clero de las Universidades germánicas, y renunciaría a aplicarles las medidas draconianas que impondría en Francia y en Italia.[1] El partido del Centro no constituía una excepción a esa tendencia; y por respetuosos que en apariencia fuesen al Papa y a la Sede apostólica, sus jefes actuaban en la práctica casi según a ellos les parecía.

En dos puntos importantes tomó el partido posiciones que iban a inquietar a Pío X. El sucesor de Windthorst, Ernst Lieber, había muerto en 1902, y sus sucesores, Peter Spahn y Hertling, personalidades menos vigorosas, abandonaron poco a poco la tradición tan equilibrada del *Zentrum* gran-alemán y demócrata al mismo tiempo, para hacer de él, cada vez más, un partido gubernamental. De pronto se alió poco a poco a la *Weltpolitik* de Guillermo II, que ingenuamente creía defensiva y cuyas trágicas consecuencias —como los demás alemanes— no alcanzaba a medir. Esa orientación nacionalista del partido católico preocupaba a Pío X que, en varias ocasiones, lo hizo saber a sus jefes. Mas, por temor a parecer *Undeutsch*, mal alemán, el Centro no dejó de deslizarse por aquella pendiente, votando —tal vez de mala gana— los créditos militares y no haciendo nada por desolidarizarse de las actitudes menos admisibles del Kaiser.

Por otra parte, aparecía en el partido una creciente tendencia a ampliar sus filas, a no limitarse a un reclutamiento exclusivamente católico —¿no era ya historia antigua la *Kulturkampf*?— a admitir en su seno a elementos no católicos, protestantes por ejemplo, o a establecer acuerdos con los partidos liberales e incluso socialistas. «¡Tenemos que salir de nuestro ghetto!», repetía el periodista Julián Bachem, portavoz de esa tendencia. El problema,

1. Ver en el cap. VI, p. 210.

por lo demás, se planteaba en todos los planos: por ejemplo, a propósito del sindicalismo,[1] en el que se discutía fuertemente acerca de la confesionalidad obligatoria o la interconfesionalidad. Entre los berlineses, guiados por el Cardenal Kopp, asociados a los treverieses del Obispo Korum y las gentes de Colonia acaudilladas por el Cardenal Fischer, la tensión era manifiesta. Unos y otros fueron a querellarse a Roma: el Papa quedaba invitado a escoger entre ellos.

Está fuera de duda que sus sentimientos personales impulsaban a Pío X a rechazar una política demasiado abierta a los no católicos. Tanto más que los elementos activos del protestantismo se mostraban de nuevo agresivos, provocando en los ambientes universitarios una ofensiva en masa contra los católicos y organizando, con la *Evangelische Bund*, una agitación furiosa para quebrantar «la influencia del Vaticano sobre Alemania». Pero ¿podía no tenerse en cuenta el hecho protestante y mantener a los católicos encerrados en su torre? Pío X advirtió que eso era imposible, con motivo de un curioso incidente ocurrido por entonces. En 1910, para conmemorar el tricentenario de la canonización de San Carlos Borromeo, publicó una encíclica en la que trazaba sin indulgencia alguna el cuadro de la Reforma alemana y los retratos de los reformadores. Eso produjo una reacción extremadamente viva en los periódicos alemanes protestantes. ¡Era el patriotismo alemán lo que insultaba el Papa! *Katholik, Undeutsch!* Los católicos se sintieron incómodos. Algunos obispos impidieron la difusión de la encíclica; los periódicos católicos hablaron de publicación inoportuna. Pío X apaciguó esa emoción declarando oficialmente que nunca había querido ofender a Alemania hacia la que experimentaba sentimientos de gran benevolencia. Pero sacó conclusiones del incidente. Mientras la encíclica sobre San Carlos Borromeo parecía haber dado razón a los integrales, aprovechó la ocasión que le brindaban los medios sindicales para señalar otra orientación bien diversa. El breve *Singulari quadam* de 1912, que autorizaba el interconfesionalismo en los sindicatos, tenía una transcendencia más general. Puesto que la inmensa mayoría de los católicos del Centro se inclinaban por una política amplia, abierta —Roeren, el jefe de los integrales, había tenido que dimitir—, el Papa se unía a esa tendencia moderada, a sabiendas de lo que el gran partido católico representaba como fuerza organizada en Alemania. Además, ¿no rendía bastante la política del Centro, partido gubernamental? Podía juzgarse por la ayuda aportada a las obras sociales católicas y también por el apoyo dado por el gobierno imperial a las Misiones alemanas. Que ahí hubiera un peligro, tarde o temprano se darían cuenta de ello. Pero al aceptar que el partido se unificara en torno a la tendencia moderada, Pío X lo había reforzado. Cuatro años después, el papel que representaría el viejo *Zentrum* en la crisis revolucionaria de la posguerra le daría ampliamente la razón.

¿Aislamiento? ¿Eclipse?

Siguiendo de cerca la acción política de Pío X se ve con bastante claridad hasta qué punto es inexacta la imagen tradicional que se ha trazado de él: un piadoso pontífice más preocupado por mejorar el canto litúrgico y reglamentar la primera comunión de los niños, que por asegurar la presencia de la Iglesia entre las naciones; un santo incompetente, incapaz de conducir una empresa diplomática con un mínimo de habilidad. La verdad es bien diferente. Si se discierne bien el objetivo que se había asignado, los principios según los cuales trataba de actuar, se da uno cuenta de que a través de muchas crisis y rupturas, es verdad, pero también al precio de negociaciones delicadas, Pío X no ha cesado de tender rectamente a ese objetivo, y que lo ha alcanzado en gran medida. La política coherente por la que le alabó Aristide Briand, vuelve a hallarse en todas las circunstancias en que pueda considerársele.

1. Ver cap. IV, p. 156.

¿Es necesario incluso aceptar el juicio tantas veces formulado sobre él, de haber colocado a la Santa Sede «en un aislamiento y en un eclipse que le impedirán representar un papel serio en el conflicto mundial?»[1] Hay que observar ante todo que es singular hablar de «eclipse» del jefe de la Iglesia en el mismo momento en que esa Iglesia daba tantas pruebas de su presencia, de su acción en tantos terrenos, tratárase de la vida intelectual o de la vida social, en el momento en que esa Iglesia se extendía en las Misiones y realizaba en los Estados Unidos una prodigiosa expansión. Es difícil ver cómo esos progresos de la catolicidad hubieran podido ir a la par con una disminución del vigor en su cabeza visible.

¿Hay que referirse al plano internacional? El «aislamiento» es muy relativo. Si es verdad que el Santo Papa José Sarto no gozó nunca, en los medios diplomáticos, políticos y periodísticos, de la popularidad que había conocido su predecesor, hábil maniobrero —además de que nunca hizo nada para seducir a la opinión—, no pocos hechos demuestran suficientemente qué autoridad moral conservaba y cuál era su influencia personal. El papel de árbitro entre los Estados que León XIII había mantenido, lo representó también, al menos una vez, Pío X. Hallándose el Brasil, Bolivia y Perú en desacuerdo acerca de los territorios regados por el Acre, subafluente del Amazonas, región especialmente propicia al cultivo del árbol del caucho, y no habiendo puesto fin al conflicto dos tratados, los tres Estados, como católicos que eran, se remitieron al arbitraje del Papa, y su decisión fue aplicada. En 1911, cuando fue creada la *Fundación Carnegie para la paz internacional*, sus animadores, aunque eran en su mayoría protestantes, pidieron a Pío X que participara en ella, lo que él aceptó calurosamente —él que era ordinariamente opuesto a la colaboración interconfesional—, haciéndose representar en las ceremonias de inauguración y publicando con tal motivo una importante carta sobre el problema de la guerra y de la paz. Nada de esto es propio de un hombre políticamente insignificante y al que el mundo haya tenido por tal. El Cardenal Merry del Val ha referido en su pequeño libro de recuerdos que, cuando Pío X murió, muchos embajadores declararon que iban a pedir ser remplazados: tan poderosa era la impresión que conservaban del pontífice ante el cual habían sido acreditados.

¿Hay que ir más lejos y preguntarse si, bajo la apariencia de una antidiplomacia, no habrá perseguido Pío X un gran proyecto? Algunos historiadores, los mismos que hablan del «aislamiento» y del «eclipse» en que el Papa habría dejado a la Iglesia —lo que parece bastante contradictorio— asocian a su nombre un singular calificativo: «el Papa de la Triple Alianza». Según ellos, Pío X habría sido el artesano, o, en todo caso, uno de los inspiradores de la gran formación diplomática que unió a los Imperios centrales y a Italia, frente a la *Entente* de Francia, Inglaterra y Rusia, en un enfrentamiento que fue grávido de consecuencias. Hay que reconocer honestamente que la hipótesis descansa sobre apariencias que no la hacen inaceptable. Las tres potencias de la *Entente* se hallaban en términos nada buenos con la Sede apostólica: Francia y Rusia habían roto con el Vaticano e Inglaterra se mantenía en la más fría reserva. Entretanto, los dos Imperios de Alemania y Austria-Hungría manifestaban en toda ocasión su respetuosa adhesión al pontífice y los católicos ocupaban en ellos un puesto importante, mientras que las relaciones del Vaticano con Italia iban mejorando. Que en lo íntimo de su corazón Pío X haya considerado a Alemania y Austria como elementos de orden y equilibrio, no sólo no está excluido, sino que es probable. Pero que haya ayudado a la institución de la Triple, no pasa de ser una hipótesis, cuyos fundamentos no podrán comprobarse bien hasta el día —hay que desear que sea próximo— en que los historiadores tengan acceso al archivo vaticano para ese período. Pero, aún en el caso en que tal hipótesis se confirmara, que Pío X tenga, de cerca o de lejos, la menor responsabilidad en el proceso

1. Marc-Bonnet, *La Papauté contemporaine*, página 91.

que debía llevar al desencadenamiento de la guerra mundial, es lo que desmiente, de la manera menos dudosa, su actitud en el instante en que el conflicto pareció próximo, y especialmente la desaprobación que demostró ante las decisiones agresivas de los Imperios centrales.[1] Que no haya logrado impedir la explosión es extraño reprochárselo. ¿Qué hombre hubiera sido capaz de hacerlo, en una Europa en la que tal vez no había un solo gobierno que no considerara la guerra como la única salida posible a una situación internacional cada vez más inextricable? Se duda de que el mismo León XIII hubiera podido hacer más; y veinticinco años después, en la proximidad de la segunda guerra mundial, Pío XI se hallará igualmente desarmado ante la locura de los hombres; pero de ninguno de estos dos Papas ha dicho jamás un historiador que hayan aislado a su Sede del concierto de las naciones.

Pero al considerar sobre todo los resultados de la política *interior* de Pío X es cuando puede decirse que ha alcanzado sus objetivos. Y aquí resulta aún más absurdo hablar de «eclipse». En casi todos los países católicos veía el Soberano Pontífice acrecentarse su autoridad, establecerse mejor su influencia, reforzarse la disciplina y quebrantarse las desobediencias. El Papa místico había deseado trabajar por una restauración del orden: y en gran medida lo había logrado. Su pontificado, en la historia de la Iglesia, señalará uno de esos descansillos necesarios a partir de los cuales es posible ir más lejos en la obra constructiva: lo que haría, después de la guerra mundial, otro Pío. En ese punto de vista hay que situarse para juzgar equitativamente la obra política del Papa Sarto. Lo mismo que para medir la importancia de las decisiones por él tomadas en otro terreno, intelectual y espiritual, en el asunto más grave de todo su pontificado, algunas de cuyas implicaciones políticas hemos visto ya: el asunto del modernismo.

1. Ver el comienzo del cap. VII, p. 219.

VI. UNA CRISIS DEL ESPIRITU: EL MODERNISMO

Un peligro interior

En el mismo momento en que Pío X se enfrentaba con los ataques del laicismo y, tranquilo y tenaz, trabajaba en restaurar las amenazadas bases de la catolicidad, otro peligro se manifestaba para la Iglesia, poniendo en tela de juicio ante todo el depósito sagrado de que ella es guardiana. Efectivamente, estalló una crisis interior, más o menos directamente relacionada con las terribles sacudidas que el Cristianismo padecía por parte de las filosofías ateas y de las críticas racionalistas. También tocaría al Santo Papa Sarto superar esa crisis.

Debe buscarse la causa en un estado de ánimo que, en sí mismo, nada tenía de reprobable, sino al contrario. Algunos cristianos, muchas veces entre los mejores, habían adquirido conciencia de la situación en que, en el orden intelectual, se encontraba su religión —de lo que estaban verdaderamente preocupados—. «Así, pues, ¿todo el saber moderno es contrario a nuestra fe?», pregunta dolorosamente el joven Jean Barois en la novela de Roger Martin du Gard. Y tal era la convicción que todos los mantenedores del humanismo ateo se esforzaban por introducir en los corazones. No era sólo la ciencia la que parecía estar en contradicción con la fe, sino la visión del mundo que proponía y a la que parecía adherirse un número creciente de hombres. Entre el pensamiento moderno y el pensamiento religioso se ensanchaba un abismo hasta el punto de hacerse infranqueable.

Ante semejante situación, los cristianos clarividentes que podían comprobarla, preguntábanse si se le había dado una respuesta conveniente. Hay que confesar, y todos los historiadores de hoy lo reconocen, que en la primera mitad del siglo XIX la Iglesia había llegado a encontrarse en considerable retraso en todas las disciplinas del pensamiento, incluso en aquellas que le interesaban en primer lugar. Las causas de ese retraso eran múltiples. Inmediatamente después de la Revolución había parecido necesario formar moral y espiritualmente a los sacerdotes que iban a tener que colocar de nuevo en sus bases a una sociedad cristiana; y se había atendido a ello más que a su formación espiritual. El ideal del sacerdote sobrenatural —*sacerdos alter Christus*...—, profundamente piadoso y bien apartado del mundo, era el que por entonces prevalecía. El método de oración y el examen particular de M. Tronson valían por todos los estudios. Además, ¿no eran hostiles a la fe las teorías entonces en curso? Alzar una barrera entre ellas y los espíritus parecía la más indispensable de las tareas: ¡la ciencia estaba tan llena de trampas y de tentaciones! Por si fuera poco, faltaban los medios para preparar a los católicos a la lucha: antes de 1870 eran pocos los que comprendían la necesidad de una enseñanza superior católica. Para resolver los nuevos problemas, parecía bastar el argumento de autoridad: *Quanta Cura* y el *Syllabus* —no siempre bien entendidos— proporcionaban numerosas fórmulas para tales argumentos.

Igualmente, ateníanse en general —incluso bastante después de 1871— a una apologética militante de debilidad desoladora. Asociada con demasiada frecuencia, abiertamente o no, a posiciones políticas, creía que bastaban los anatemas para derribar al contrario, como San Jorge hiciera con el dragón. Cuando se lee un libro como el del Padre Portmans, dominico belga, *La divinité de Jesu-Christ vengée des attaques du rationalisme,* aparecido en 1888, queda uno incomodado por la debilidad de los argumentos, lo mismo que cuando se abren las obras de Monseñor Bougaud, llenas de sensiblería romántica, o la que el abate Picard publicó en 1896: *Chrétien ou agnostique,* donde la violencia de tono va a la par con una afflictiva ignorancia de los verdaderos problemas.

La insuficiencia intelectual se señalaba evidentemente en las ciencias mismas que hoy nos parecen fundamentales para la formación de los sacerdotes. La exégesis era la pariente pobre de los seminarios. En uno de ellos podía leerse, grabado en la madera de una mesa, este inequívoco dístico:

Aquí se da la clase de exégesis,
donde cada uno ríe y conversa a su gusto.[1]

1. J. Hébert, *Sous le joug des Césars* (París, 1924), p. 184.

Excúsase este alocado humor si se piensa en la increíble debilidad de lo que entonces solía llamarse exégesis. El concordismo inspiraba la mayor parte de los manuales, concordismo científico que buscaba las épocas geológicas en los días de la creación, o explicaba la cosmogonía de los hebreos en función de las teorías entonces de moda, dispuesto a cambiar de interpretación en cuanto esas teorías cambiaban; concordismo histórico o etnográfico, que descubría en los primeros capítulos del *Génesis* el equivalente del paleolítico o del neolítico... Se tendrá una idea de la insuficiencia, por no decir más, de la pretendida ciencia exegética, si se abre el libro, tan difundido entonces entre los seminarios, de los abates Dessailly y Moigno: *Les livres saints et la Science, leur accord parfait*, que pretendía explicar científicamente *(sic!)* «el hecho de Jonás que ruega y vive en el seno de la ballena», comparando esa situación «a la de un niño que vive en el seno de su madre», o también «a la de los sapos que han quedado incrustados en piedras muy duras y a los que se ha visto salir vivos después de cientos o miles de años». Lo que permitía a muchas excelentes personas repetir la frase de Monseñor Gousset: «¿Qué se nos opone? ¿Cuál de esos sistemas dirigidos contra la *Biblia* no ha sido victoriosamente refutado?»

Y lo mismo ocurría con todas las ciencias. La Historia de la Iglesia no era enseñada, por decirlo así, en los seminarios mayores antes de 1880. Los libros que pretendían contarla eran muchas veces tan flojos que el mismo *La Croix* reconocía que el del abate Marion no representaba «la sana imparcialidad requerida en esta materia»: además, proporcionaba no pocos errores. Y lo mismo se diga de la Historia de Darras, cuyo público —desgraciadamente— fue tan extenso, y el estudio de Ch. Barthelemy, que alcanzó gran éxito de librería: *Erreurs et mensonges historiques*, que pretendía compensar con la ironía y los rasgos de humor su grave falta de seriedad. «Había en todo ello —escribe el bolandista Padre de Smedt— para la ciencia católica un escándalo y un peligro que había que combatir a toda costa.»

En estado igualmente ruinoso se hallaban las mismas disciplinas sin las que parecía imposible establecer sólidamente un pensamiento religioso. Se combatía a los ateos, a los impíos, pero de una manera muy vaga: con su cuenta y razón... Es sorprendente comprobar que el peligro del hegelianismo, tan perfectamente denunciado por el protestante Kierkegaard y que ya habían visto Rosmini en Italia y Staudenmaier en Alemania, fuera prácticamente ignorado por todos los escritores católicos ortodoxos hasta bien entrado el siglo XX. *A fortiori*, el que Karl Marx y Nietzsche hacían correr a la fe. Ninguna filosofía verdaderamente católica se imponía a las mentes. Bajo una degradada forma escolástica, se arrastraba por doquier un vago eclecticismo, que ora se inclinaba hacia un espiritualismo de inspiración cartesiana, ora hacia un idealismo más o menos arraigado en Kant, pero muy bastardeado, «casi tan ruinoso para el dogma —ha podido decirse [1]— como podían serlo las negaciones materialistas, y tal vez más peligroso, ya que era más sutil y seductor». Las mismas tentativas que durante los tres primeros cuartos de siglo se habían hecho para establecer una filosofía cristiana de acuerdo con las exigencias modernas, no habían logrado casi siempre más que pretender imponer teorías aventuradas: el tradicionalismo fideísta de un Bonald o de un Lamennais, el ontologismo de un Ubaghs o de un Rosmini, el criticismo de un Günther o de un Hermès; [2] y las reacciones de las autoridades romanas a esas desviaciones contribuían a persuadir a los espíritus prudentes a mantenerse en posiciones de absoluto reposo.

El resultado era que la misma teología se encontraba débil. «La teología es una resultante. Para que se abra necesita técnicas seguras que la ayuden a leer con frescura sus fuentes inspiradas. Necesita también un sistema general de pensamiento, en el que descubrir la irradiación del dato revelado.» [3] Pero hacía tiempo que no se la concebía así. En su forma

1. G. Fonsegrive.
2. Ver estos nombres en tomo X.
3. Reverendo Padre Vicaire, en *Histoire illustrée de l'Eglise*, II, 313.

más externa, la de la apologética —y la apologética misma—, si es verdad que había tenido un Frayssinous, un Gratry, un Cardenal Deschamps, generosos operarios, limitábase demasiado a los aspectos secundarios de la fe, belleza, valor social, cuando no cedía, dominada por las preocupaciones del momento, a la tentación de insistir en las ideas de orden y de paz social, o en el papel eminente de la religión como fortaleza contra la Revolución.

No quiere esto decir que todo en la vida intelectual católica haya sido insignificante o vano. En todas las disciplinas algunos hombres habían salvado el espíritu y, aun permaneciendo en el cuadro de la ortodoxia, habían colocado los jalones de nuevos caminos. Los había habido en la exégesis, como el abate Meignan, futuro Cardenal, o el sulpiciano Le Hir, cuyo elogio solía hacer su discípulo Renan; en la historia religiosa, donde los bolandistas, instalados en Bruselas, habían sido verdaderos precursores y donde la obra de Hergenröther, de Stolberg o de Héfelé, constituían algo más que promesas; en filosofía, donde un Ravaisson, cuya sabia carrera se prolongó hasta 1900, disponiendo un método que Bergson no ignoraría; en apologética, donde el gran Cardenal Newman había abierto nuevos caminos. Y si la teología especulativa era muy desconocida en los seminarios, no hay que olvidar que desde mediados del siglo XIX se esbozaba un renacimiento del tomismo, del que se había hecho gran artífice el Papa León XIII.[1] Pero, en definitiva, los hombres que comprendían la importancia del problema planteado eran raros, y más raros aún los que querían trabajar en hallarle una respuesta. En 1891, en el Congreso de Malinas, Monseñor Mercier, el futuro Cardenal, lamentaba públicamente que los católicos hubieran «tendido demasiado poco a formar y reunir los materiales que deben servir para formar la síntesis rejuvenecida de la ciencia y la fe».

Pero quizás había que ir aún más lejos. ¿Era sólo en el terreno estrictamente intelectual donde los católicos parecían impotentes para preparar esa síntesis? El abismo que cada vez se abría más no estaba tendido solamente entre el pensamiento cristiano y el moderno: observábase también en las costumbres, en las leyes, en los modos de vivir. Era todo el mundo moderno el que parecía querer ser «el asesino de Dios.»

¿Había que resignarse a esa situación? Muchos creyentes no pensaban así. No admitían que se hubiera pronunciado definitivamente el divorcio entre la religión y el mundo moderno. ¿No era, por el contrario, deber del Cristianismo restablecer el contacto con quienes lo combatían? La cuestión no es reciente. Se ha planteado a la conciencia cristiana desde que la Cristiandad se dislocara y la fe viera hundirse el cuadro en que estaba colocada toda existencia; pero se presenta de manera más urgente desde que la explosión de la Revolución liberó definitivamente las fuerzas hostiles. En la primera mitad del siglo XIX numerosos cristianos se preocuparon de ello; inquietó a Lamennais, a Balmes, a Rosmini, a Gioberti y a otros muchos. Ya que era evidente que no podría frenarse la marcha hacia delante del pensamiento moderno, había que reconciliar con él al Cristianismo, para que no lo destruyera.

Reconciliar, pero, ¿cómo? Vincenzo Gioberti lo había dicho claramente: «Es preciso hacer en el Cristianismo católico de hoy lo que los profetas hicieron en el judaísmo unos seis siglos antes de nuestra era: reformar la religión positiva y ponerla de acuerdo con la ciencia y la civilización.» Esta opinión será compartida por un número creciente de católicos cultos. Poner a los cristianos en trance de medirse con armas iguales con quienes los atacaban, arrebatar a positivistas y racionalistas sus propios argumentos, desembarazando así al Cristianismo de todo lo que estaba seco, envejecido; tomar a los adversarios lo que su pensamiento y sus métodos podían tener de aceptable y útil: a este precio la religión se asociaría de nuevo al avance de la humanidad y se encontraría en la corriente viva de la historia. Como diría uno de los jefes más clarividentes del movimiento, había que «adaptar la religión católica a las

1. Ver cap. V del volumen siguiente.

necesidades intelectuales, sociales y morales del tiempo presente».[1]

En sí misma la intención era laudable: en cierto modo podía reivindicar las intenciones de León XIII. Era un deseo de apologética y de apostolado lo que la dictaba. Volver a llevar a la aristocracia intelectual al redil de Cristo era un proyecto que no podía menos de aprobarse. Tampoco había por qué rechazar en principio el método propuesto: ha sucedido muchas veces en la historia que el Cristianismo instale su defensa en el terreno del adversario —¿acaso no ha absorbido la filosofía pagana?— y jamás se ha dicho que los cuadros intelectuales, sociales y morales en que viven los cristianos deban ser absolutamente inmutables. Pero con una condición...

Y esa condición es que nunca se ponga en tela de juicio el fundamental elemento de la fe. ¿Y acaso no lo sería si se le innovaba, si se le rejuvenecía sin prudencia alguna, si, con pretexto de conservar el contacto con el adversario, se dejaba contaminar por él? Ya se había visto en qué quedara la fidelidad a la Iglesia de Lamennais; esa fidelidad que él tanto proclamara cuando se deslizaba por la pendiente de los compromisos con el pensamiento moderno. Y habíase visto también cómo la fe del seminarista Ernesto Renan había resistido mal al continuo empleo de la crítica racionalista. En 1887 el entonces desconocido Obispo de Mantua que, llamado entonces Monseñor Sarto, llegaría a ser un día el Papa Pío X, con una sorprendente precisión profética denunciaba un cierto Cristianismo moderno que «pretendía adaptar los dogmas de la fe a las exigencias de la nueva filosofía». Adaptar los dogmas, es decir, doblegar las verdades inmutables ante el pensamiento moderno, sea que éste se exprese por una metafísica, una moral o una crítica, sería un error imperdonable. Si la Iglesia lo toleraba, entregaría a toda aventura el depósito sagrado.

La amenaza interior que padeció en los diez últimos años del siglo XIX y los diez primeros del XX consistió en eso precisamente.

1. Alfred Loisy.

Una corriente de pensamiento, apologética y apostólica en su intención primera, pero viciada muy pronto en la elección de los medios, llegó a preconizar o, por lo menos a admitir, que los dogmas pueden cambiar, que pueden interpretarse de manera totalmente humana los misterios de la fe, que se está en el derecho de no tener más por verdadero cuanto se dice en las *Sagradas Escrituras*, o también que debiera vaciarse la vida religiosa de sus exigencias espirituales a fin de reducirla a no ser más que una especie de código de moral práctica. Es esta corriente, este conjunto de desviaciones doctrinales lo que se ha conocido en la historia con el nombre de *modernismo*, vocablo poco usado al principio, pero que impuso la encíclica de Pío X *Pascendi gregis*.

La crisis que agitó a la Iglesia durante veinte años fue una de las más graves que haya atravesado en su historia. Ha sido comparada, en cuanto a su intensidad, la batalla teológica de que fue ocasión el modernismo a la del jansenismo: en bastantes aspectos fue más seria; comprometió aún más lo esencial de la fe. Más seria, en todo caso, que los conflictos políticos incluso cuando éstos desembocaron en persecuciones; es más grave para la Iglesia ver a algunos de sus hijos despojar a Cristo de su divinidad o negar a Dios sus atributos, que padecer en sus estructuras humanas los rigores de un presidente de consejo francmasón. La crisis del modernismo pareció por un momento sacudir las bases mismas del catolicismo. Está en el corazón del drama de la época que vio desenvolverse sus episodios. Y no es seguro que no pese todavía sobre nosotros.[1]

1. El modernismo no fue un fenómeno exclusivamente católico. En las Iglesias surgidas de la Reforma se encuentra su equivalente en el «Cristianismo sin dogmas» del que habla Dreyer y del que Ritschl se hizo teórico y Harnack protagonista. En el anglicanismo, inspiró la reforma de la *Churchmen's union for the advancement of liberal though*, y los escritos del Reverendo Reginald John Campbell. En la Iglesia ortodoxa rusa pudo considerarse como un modernismo el Cristianismo humanitario de Tolstoi. Hasta se ha hablado de un modernismo judío, de un modernismo en el Islam, de un moder-

Pródromo de la crisis: el Americanismo

El católico medio comenzó a darse cuenta de que una extraña agitación minaba a la Iglesia cuando, hacia 1893, se empezó a hablar mucho en Europa del catolicismo americano y de las teorías que de éste se avanzaban. Sabido es que en los Estados Unidos[1] la Iglesia estaba desde hacía un siglo en pleno desarrollo. De minoría desdeñada y humillada había llegado a ser una potencia que contaba en la vida de la Unión. Los treinta mil católicos de 1789 eran de 4 500 000 en 1870 y no dejaban de aumentar. Orestes Brownson les había enseñado a adquirir conciencia de su fuerza y a proclamar que, frente al pulular de las sectas protestantes, representaban la esperanza de la joven América. En 1875, Pío IX había consagrado esa marea prodigiosa de su comunidad concediendo el capelo y la capa roja al Arzobispo de Nueva York, Monseñor Mac Closkey.

Pero la Iglesia católica americana no se había desenvuelto en el estilo de las viejas Iglesias de Europa, y los problemas no se le planteaban de la misma manera que en Roma y en París. El apostolado que con tanto éxito realizaba era concebido según los métodos de la democracia. Asociados desde sus orígenes a una revolución, los católicos no tenían razón alguna para desconfiar de ella y combatirla. Sentíanse hijos de aquella libertad por la que sus mayores habían derramado su sangre. Teorías que producían escándalo en Francia o en Italia, como la de la necesaria separación de la Iglesia y del Estado, eran naturales en América, por la simple razón de que una Iglesia del Estado hubiera sido allí forzosamente protestante. La oposición entre el mundo moderno y la religión no existía en aquellas tierras, y con toda naturalidad los católicos americanos sentíanse inclinados a buscar contactos con él. En 1888, en un resonante discurso, Monseñor Spalding, Obispo de Peoria, exaltaba «los maravillosos resultados políticos, sociales, morales e intelectuales que dan su carácter al siglo XIX». La inmensa mayoría de los obispos compartían esos puntos de vista, en particular Gibbons, Ireland y Keane. De hecho se trataba de un catolicismo liberal, joven, emprendedor, que se desarrollaba perfectamente adaptado a una raza de pioneros.

¿No iba demasiado lejos en su voluntad generosa de apostolado, en su deseo juvenil de hallarse en la corriente de la historia? Podíase preguntar todo esto al escuchar cuanto se decía y hacía. «La religión que necesitamos hoy, exclamaba Monseñor Ireland, Arzobispo de Saint-Paul, no consiste en cantar bellas antífonas en los coros de las catedrales vestidos con ornamentos recamados en oro mientras no hay nadie ni en la nave ni en las capillas y mientras fuera el mundo muere de inanición espiritual.» Y Monseñor Spalding decía también: «Jesucristo no ha enseñado al mundo la filosofía: no ha fundado una Academia, sino una Iglesia». Llevadas a su extremo estas ideas, ¿no acabarían por echar por la borda la liturgia e incluso la filosofía cristiana? Algunas iniciativas tomadas por el episcopado americano, con el mismo propósito de apostolado generoso, podían igualmente pasar por bastante imprudentes. En 1893, celebrándose en Chicago una exposición universal, algunos dirigentes concibieron la idea de convocar allí un Congreso Internacional de las religiones, donde los representantes de cada una acudirían a exponer lo que su religión hacía por la felicidad de los hombres. El Cardenal Gibbons, Arzobispo de Baltimore, aceptó la invitación dirigida a la Iglesia católica de enviar un representante, y durante diecisiete días pudo verse a sacerdotes reunidos con pastores de todos los protestantismos, con algunos archimandritas y hasta representantes del Brahmanismo y del Budismo; el objeto era «ponerse de acuerdo sobre ciertos principios morales y religiosos comunes para una acción de conjunto contra comunes adversarios».

Todo este movimiento había encontrado

---

nismo en el Budismo. Este fenómeno, en sus formas diversas, fue universal. (Ver las cuestiones de los modernistas protestantes, anglicanos y ortodoxos en nuestro tomo III.)

1. Ver nuestro t. XI, cap. VII.

su héroe y su pensador en un personaje bastante extraordinario, muerto en 1888, y cuya memoria seguía siendo muy célebre en Estados Unidos, el *Reverendo Padre Isaac Hecker.*[1] Antiguo aprendiz panadero, convertido a los veinte años de edad, llegado a Redentorista, había salido de la orden para fundar una congregación nueva sin votos, análoga a los Oratorianos o a San Sulpicio, pero orientada únicamente hacia el apostolado y, sobre todo, al apostolado entre los protestantes: tal congregación fue la de los Misioneros de San Pablo, o *Paulistas.* Personalidad poderosa, a quien algunos, todavía en vida, habían considerado un superhombre y un santo, el Padre Hecker era refractario a toda ciencia libresca, poco sensible a los argumentos de la lógica, pero de una actividad y una generosidad poco comunes. Era además, un místico, que se sentía conducido por el Espíritu Santo, lo que, evidentemente, no le inclinaba a dar demasiada importancia a la Tradición ni a las instituciones jerárquicas. «Sabía —diría su primer biógrafo— que el americano no católico aspira a tratar con Dios con la menor cantidad posible de ayudas externas. Le urgía decir a sus compatriotas que la Iglesia católica asegura un vuelo hacia Dios mil veces más directo que cuanto ellos pudieran haber soñado.» Favorable a las conversiones, esa espiritualidad tendía a hacer surgir una raza de apóstoles rica en virtudes, activa, bien adaptada a la conquista del mundo moderno. Pero, ¿a qué quedaban reducidas en semejantes perspectivas las virtudes cristianas de obediencia, sacrificio y humildad?

Mientras esas ideas permanecieron acantonadas más allá del Atlántico, Roma no reaccionó. Se comprendía que eran concordes con el temperamento americano, y el vuelo prodigioso de aquella Iglesia las manifestaba eficaces. Pero todo cambió cuando fueron importadas a Europa. Ya en 1892, Monseñor Ireland, de paso por París, dio, por invitación de los católicos franceses, varias conferencias en las que traducía en un lenguaje muy claro los pensamientos clave de la Iglesia americana. «La íntima unión del siglo y de la Iglesia es tan deseable para el uno como para la otra. Es mejor estudiar las obras de economía social que las de Bourdaloue.» Las frases de aquel obispo en levita, de aspecto tan poco episcopal, cayeron imperiosamente sobre auditorios al principio sorprendidos y muy pronto entusiastas. Muchos jóvenes sacerdotes creyeron encontrar allí las respuestas a las preguntas que ellos mismos se hacían. «¡Las palabras de vida y del porvenir nos llegan hoy de los Estados Unidos!» —exclamó uno de ellos, el abate Félix Klein—. En San Sulpicio las nuevas promociones quedaron fascinadas por aquel catecismo de nuevo estilo. Y, entre los seglares, algunos como Henry Bérenger, Paul Desjardins —que acababa de fundar la Unión para la Acción Moral— y hasta Paul Bourget, pensaron que allí estaban las bases de un *neo-catolicismo* que respondería perfectamente a las exigencias de la época.

¿Podía la Iglesia dejarse llevar por ese camino? Algunas de las fórmulas de Monseñor Ireland ofrecían blanco a la crítica, y más aún las de los neo-católicos... ¿Acaso no se leía, de la pluma de Eugène Melchior de Vogüé, personalidad considerable, colaborador de la *Revue des Deux Mondes* y futuro académico, frases en las que se aseguraba que con el catolicismo de más allá del Atlántico era la Reforma protestante «en lo que tiene de legítima y de necesaria» la que triunfaba después de tres siglos? ¿Iba Roma a permitir la difusión de aquella especie de doctrina, indudablemente equívoca, a la que sus propios partidarios llamaban ya *americanismo?*

La situación se agravó cuando el abate Félix Klein publicó, en 1897, la traducción hecha por él mismo de la *Vida del Padre Hecker,* del Padre Elliott, debidamente precedida por él de un prefacio detallado. El joven profesor del Instituto Católico presentaba al Padre como el apóstol de los tiempos nuevos, «que había hallado y realizado en sí mismo el ideal del sacerdote para el futuro de la Iglesia». Pero lo que podía ser tolerado en América, porque allí todo había quedado en una especie de flujo,

1. Ver nuestro t. XI, cap. VII.

arrebatado por la corriente de la acción apostólica —ya que las ideas tenían mucha menos parte de las realizaciones prácticas— parecía infinitamente más grave pensado de nuevo por un cerebro francés y expuesto de manera clara y sistemática. El libro, alabado por muchos miembros de la jerarquía, con el Cardenal Richard, Arzobispo de París, al frente, suscitó violentas reacciones. Monseñor Turinaz, Obispo de Nancy; el canónigo Delassus, de Cambrai; el grupo de la *Verité Française,* comenzaron a demoler al pretendido santo americano. La ofensiva más violenta fue conducida por un joven sacerdote, el abate Charles Maignen, sobrino del fundador de los Hermanos de San Vicente de Paúl, que concibió contra el americano un verdadero panfleto: *Le Père Hecker est-il un saint?* Habiéndole negado el *Imprimatur* el Arzobispo de París, porque ponía en tela de juicio nominalmente a muchos obispos americanos, lo pidió a Roma y lo obtuvo del Padre Lepidi, maestro del Sacro Palacio. En vano protestó el episcopado americano ante el Cardenal Secretario de Estado.

Otro asunto acabó de inquietar a Roma al mismo tiempo: grupos de seglares neo-católicos y de sacerdotes de tendencia americanista lanzaron la idea de reanudar en París, con motivo de la Exposición universal de 1900, el Congreso de las Religiones: se habló incluso de un Parlamento de Religiones. La *Revue de Paris* publicó un artículo-programa del abate Charbonnel. La jerarquía francesa mostró inmediatamente su contrariedad. León XIII, advertido, a fin de no parecer que desaprobaba lo que los obispos americanos habían hecho en Chicago, escribió simplemente una carta a su delegado apostólico en Washington, Monseñor Satolli, para aconsejar a los católicos que «celebraran su congreso aparte». El Parlamento de las religiones había nacido muerto.

Poco después se supo que la Congregación del Indice había condenado la *Vida del Padre Hecker*. ¿Se condenaba a todo el americanismo? Y, en fin de cuentas, ¿en qué consistía exactamente el americanismo y cuáles eran en su seno los errores condenables? Urgido por muchos de sus más íntimos colaboradores, León XIII se decidió a hablar. Pero, con el mismo deseo de evitar herir al valeroso episcopado americano, no recurrió al gran medio de la encíclica y se limitó a enviar al Cardenal Gibbons una carta, *Testem benevolentiae* (1899), de tono muy mesurado, pero firme. Había que distinguir, según él, dos americanismos. Si esta palabra designaba «los dones del espíritu que honran al pueblo americano», las virtudes apostólicas de los católicos, su generosidad, su valor, el término no tenía nada de rechazable. Pero encubría también algunos errores y el Papa los enumeraba. La voluntad de cambiarlo todo en el catolicismo —«Cristo no cambia con el siglo», decía— el deseo de «dejar en la sombra ciertos elementos doctrinales considerados de menor importancia», el amor excesivo a la libertad, que corría el riesgo de comprometer la autoridad en la Iglesia, la exaltación de virtudes puramente naturales y activas, con detrimento de las virtudes pasivas, puramente espirituales, que son fundamentales al Cristianismo, el desdén manifestado por los votos monásticos, considerados como inaceptables por el hombre moderno.

Evidentemente, la carta de León XIII apuntaba a los americanistas, no a los católicos americanos en conjunto. Estos respondieron por la pluma de Monseñor Ireland que ellos condenaban todos aquellos errores como el mismo Papa, pero que nunca los habían estimado. ¿Era el americanismo una herejía fantasma que sólo había tenido existencia en los textos del abate Maignen? En todo caso, el documento pontificio no alteró visiblemente el comportamiento de los católicos en América, que más tarde descubrirían la importancia de las virtudes pasivas y de los valores de contemplación. ¿No quiso León XIII, al condenar al americanismo, advertir a ciertos católicos occidentales cuyas tendencias le parecían inquietantes? ¿No discernió en la corriente de pensamiento denunciada, el pródromo de lo que iba a ser el modernismo? Precisamente el episodio americano aparecía en la historia como el prefacio práctico de la crisis modernista.

Primeras señales en Francia

En el instante en que la advertencia pontificia revelaba el peligro del americanismo, hacía tiempo que en el catolicismo europeo un sagaz observador podía ver las señales anticipadas de una crisis todavía más grave. En los primeros años del pontificado de León XIII habíase podido comprobar en los ambientes intelectuales católicos y especialmente en el cuerpo docente de los jóvenes Institutos católicos, nuevas actitudes que no habían dejado de suscitar sorpresa; particularmente en la Iglesia de Francia que, en cualquier punto, iba a ocupar una posición más arriesgada. Tales actitudes eran las de sinceros creyentes y, con frecuencia, de sacerdotes dignos de estima; no todas ellas llevarían a quienes las habían adoptado al error que más tarde se calificaría de modernismo, pero lo anunciaban ya, de diversas maneras, y le preparaban los caminos.

En 1877 un joven sacerdote bretón, de espíritu vivaz y de salidas voluntariamente maliciosas, el abate *Louis Duchesne* (1843-1922), se había hecho notar por una tesis para el doctorado en Letras, acerca del *Liber pontificalis*, que había sido muy señalada. Aplicaba los más estrictos métodos de la ciencia histórica y con ello abría el camino a una renovación de la historia cristiana. Pero sus audacias no habían dejado de provocar escándalo. Asustaron a Monseñor Freppel, que habló de denunciarlo al Indice. Su enseñanza, sus artículos en el *Bulletin critique*, que él mismo dirigía, y sobre todo su libro sobre *Les Fastes épiscopaux dans l'ancienne Gaule*, levantaron más polvareda aún y más inquietud. ¿En qué paraban, con aquel destituidor de santos, las venerables tradiciones respetadas en tantas Iglesias? San Trófimo no había evangelizado en Arlés, ni San Austremoine en Clermont, como tampoco San Marcial en Limoges, ni San Saturnino en Toulouse. Ni era ya posible admitir que aquellos buenos santos, a los que se creía primeros obispos de sus respectivas diócesis, hubieran tenido la menor ocasión —como se pretendía— de haber sido discípulos de los Apóstoles. Esta crítica, fundada, pero dicha en un tono burlón, había escandalizado tanto que el abate Duchesne hubo de suspender por algún tiempo su enseñanza en el Instituto católico antes de que el rector Monseñor D'Hulst volviera a darle acceso a su cátedra. En 1895 el gobierno lo nombró director de la Escuela francesa de Roma, cargo que conservaría hasta su muerte, prosiguiendo en su obra de sabio, divirtiendo con sus ocurrencias al mundo negro y a las embajadas, conservando numerosas amistades entre los modernistas, aunque procurando siempre con todo cuidado preservarse de quedar englobado en su grupo. Pero no deja de ser cierto que contribuyó a poner en movimiento las primeras piedras del alud.

Bastante más grave fue el asunto de otro sacerdote, joven y muy bien dotado, que, a su vez, había tratado de modernizar el Cristianismo para reconciliarlo con la filosofía. Era el abate *Marcel Hébert* (1851-1916), encargado de enseñanza y después director en la Escuela Fénelon. Literalmente impregnado de Kant y de Hegel, no se le había ocurrido mejor medio para establecer un lazo de unión entre el idealismo y la fe, que interpretar los dogmas por símbolos. Sus reseñas de libros en el *Bulletin critique* del abate Duchesne, sus memorias, sus obras sobre la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, o sobre *Wagner*, no cesaban de conducirlo todo a aquella explicación. Dios no era más que «la gran Ley idealizadora de la actividad universal», Cristo, una imagen de la perfección en que el hombre puede soñar; la fe, una representación de la conciencia. En 1899, en unos *Souvenirs d'Assise*, expresó esas ideas con una claridad y una violencia que no dejaban lugar a equívocos. La obra, impresa para sólo los amigos del autor, cayó sin embargo en manos del Arzobispo de París, después de una serie de hechos que parecían sacados de una novela policíaca. El Cardenal había obligado al abate Hébert a desdecirse de sus errores o a dimitir de la cátedra: el abate optó por la segunda solución. Poco después, en un resonante artículo de la *Revue de métaphysique et de morale*, reafirmaría su ruptura con la Iglesia, empleando, para calificar al Dios de la fe, la expresión de «último ídolo».

Semejantes incidentes revelaban de modo evidente un disturbio profundo en los corazones. Parecía que por todas partes surgían corrientes que iban a confluir al río del modernismo. En 1893, un joven universitario de prestigiosas cualidades, *Maurice Blondel* (1861-1949), sostenía en la Sorbona una tesis sobre un tema inesperado: *la Acción*. Entendía por ella el movimiento que lleva al hombre entero, inteligencia, voluntad, sensibilidad, a realizarse espiritualmente. Para él, ese movimiento conducía necesariamente a Dios. Estaba ahí el punto de partida de una filosofía cristiana nueva, capaz de responder a las ansiosas preguntas del hombre moderno: y era también el fundamento de una nueva apologética. Puesto que el hombre moderno, formado en el positivismo y el racionalismo, siente repugnancia en aceptar la religión revelada, ya que ésta trasciende lo que alcanzan los sentidos, *¿por qué no* situarse en lo inmanente, en lo que es tangible y aprehensible, para demostrarle que ese mismo mundo postula a Dios, a lo espiritual y sobrenatural? Tal era el método de inmanencia, que no debe confundirse con el inmanentismo.[1] Había sorprendido considerablemente a los maestros de la Sorbona y a las autoridades seglares, que hicieron esperar al joven profesor durante mucho tiempo la cátedra de filosofía que merecía por su talento. Pero esa tesis no había chocado menos a las autoridades eclesiásticas, sobre todo cuando el joven maestro hizo una exposición de su método en una *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896), precisando que las raíces de lo sobrenatural deben buscarse en las tendencias íntimas del hombre, en su necesidad de creer. Maurice Blondel no se había erigido, en modo alguno, en modernizador del Cristianismo; aquel admirable creyente, de la raza de los grandes místicos, no tenía el espíritu de un modernista. Por otra parte, nunca ingresaría en el grupo de modernistas, en el que, sin embargo, contaría con excelentes amigos; y hasta se manifestaría con severidad extrema en su crítica de algunos de los modernistas más notables, como Edouard Le Roy.[1] Pero de su filosofía, mejor o peor comprendida, era posible deducir las tesis más inquietantes, subjetivistas y fideístas, que él mismo nunca hubiera suscrito —por ejemplo, aquella según la cual la Verdad no existiría en sí misma, fuera del hombre, sino que sería obra de éste—. Sin quererlo, sin saberlo, también él había preparado los caminos al modernismo.

1. El inmanentismo es una doctrina panteísta que considera a Dios como inmanente al mundo, es decir, confundiéndose con la sustancia del mundo; en cambio, en la doctrina cristiana, Dios creador es trascendente al mundo y, por consiguiente, distinto de él. Blondel ha repetido muchas veces que su método de inmanencia está «al margen de toda doctrina de inmanencia».

Alfred Loisy y la crítica bíblica

Pero, de todos los indicios que anunciaban la crisis, los más flagrantes se habían manifestado en un sector en que la Iglesia ha estado siempre alerta, el de la *Sagrada Escritura*. Se recordará que, a mediados del siglo XIX, había ocurrido el ataque de Baur, Strauss y Renan contra la figura de Jesús tal como aparece en los *Evangelios*, lo que había despertado la atención de los católicos ante las amenazas que pesaban sobre su fe, que habían «matado el sueño». Desde entonces no había cesado el ataque: incluso se había hecho más amplio y más rico en medios.

Renan había muerto en 1892, en el colmo de los honores y de la gloria, reintegrado desde 1870 a su cátedra del Colegio de Francia, de la que le había separado Napoleón III a causa de su *Vida de Jesús;* se había convertido en Académico de Francia, árbitro de la elegancia del espíritu, personaje oficial predestinado al Panteón. «Es algo grande, algo de nosotros mismos que sucumbe», había excla-

1. En 1945, Pío XII rindió oficialmente homenaje a Maurice Blondel, a su perfecta buena fe y a su ortodoxia, en una carta de la Secretaría de Estado.

mado Anatole France sobre su tumba. Su influencia era enorme. Toda la crítica libre seguía los pasos de aquel que se había enorgullecido de «haber desprovisto de la divinidad a Jesús». Manejábase su pensamiento en revistas y en manuales escolares. Los trabajos de su vejez sobre la historia de Israel o sobre la de los orígenes de la Iglesia no eran menos inquietantes: también ellos vaciaban a la historia de todo contenido sobrenatural y de la finalidad que los creyentes reconocían en ella. El renanismo seguiría siendo hasta nuestros días una de las constantes de la crítica racionalista.[1]

Pero no la única. Más radical aún, se había desarrollado una *escuela liberal*, nacida en el protestantismo, en el que ejercería una acción profunda, hasta la reacción teológica de Karl Barth, pero que también había conquistado otros ambientes. Para ella, Jesús no era, evidentemente, Dios, sino un simple hombre al que ni siquiera rodeaba esa especie de aureola que le dejara Renan. Estábase de acuerdo en que había sido un «hombre genial», según la frase de Middleton Murry. Se insistía (por lo demás, útilmente) en los aspectos humanos de su naturaleza. Pero se rechazaba categóricamente todo lo que, a los ojos de los cristianos, lo presenta y asegura como Dios: sus milagros, su Resurrección. Alemania había acogido desde el principio muy bien estas tesis, con Bernard Weiss, Beyschlag, pero sobre todo con *Adolf von Harnack* (1851-1930), ilustre maestro de la Universidad germánica, ennoblecido por Guillermo II, y cuyo libro *La Esencia del Cristianismo*[2] aplicaba a la crítica escriturística los análisis a la manera hegeliana. Al mismo Renan le había parecido que la escuela liberal iba demasiado lejos: «Hacen de Cristo un profesor de moral laica», solía decir.

Otra escuela iría aún más lejos: la llamada del *Formgeschichte Method*, cuyos maestros serían Bertram, Bultmann, Dibelius, K. L. Schmidt. Apoyándose en la crítica formal de los textos —por lo que rendía servicios que en nuestros días han podido ser reconocidos— apenas dejaba subsistir gran cosa de la existencia objetivamente demostrada de Jesucristo. La escuela pretendía ver en el *Nuevo Testamento* la obra de las primeras comunidades cristianas, en cuyo seno se habrían formado tradiciones, historias más o menos legendarias, lecciones doctrinales, un conjunto complejo, al que los *Evangelios* no habrían hecho más que dar un marco histórico. La persona y la enseñanza de Jesucristo estaban completamente dislocadas, hasta el punto que podría preguntarse si realmente había existido. Y, por supuesto, nada quedaba de la creencia cristiana en la inspiración de la Escritura.

Algunos católicos cultos, algunos sacerdotes, siguieron los trabajos de esas diversas escuelas, con intención de darles respuesta, pero también de utilizar para sus propios fines los métodos científicos cuyo monopolio la exégesis y la crítica libres pretendían poseer. Entre ellos sobresalía una figura excepcional en numerosos aspectos, *Alfred Loisy* (1857-1949). Aquel hombre que iba a aparecer como el jefe de filas del modernismo, uno de los más serios adversarios con que la fe se haya encontrado, era un sacerdote, infinitamente respetable en su vida privada, cuyos tesoros de piadosa sensibilidad y de impulso místico evocaban de buen grado sus amigos —elementos que, por otra parte, revelaba su propio aspecto, impregnado de gravedad sacerdotal, y sus fervorosas acciones de gracias—. En el seminario de Châlons se conservaba el recuerdo de su piedad ejemplar y de aquella asociación que él fundara entre sus camaradas para mantener viva, entre ellos, la llama del celo apostólico, cuando se hallaran metidos de lleno en las tareas del sacerdocio. Pero en él se estaba representando el drama del *homo duplex*: ¿le pertenecía aún esa religión, a la que seguía exteriormente fiel, en el fondo de su ser, en el momento en que alcanzaba sus treinta años?

Espíritu agudo y a la vez profundo, capaz de penetrar en un tema como erudito y, al mismo tiempo, exponerlo con brío, el joven Loisy fue distinguido por su prelado, que lo envió a París, al Seminario de los Carmelitas —el Seminario del Instituto católico—, a fin de acabar allí

1. Ver en t. XI, las páginas sobre Renan.
2. Que no hay que confundir con el libro de Feuerbach que lleva el mismo título.

su formación. Sacerdote a los veintitrés años, le fue propuesto por Monseñor D'Hulst un curso de conferencias y, después, una cátedra profesoral de hebreo y de *Sagrada Escritura*. Su enseñanza fue brillante, elocuente, de una elocuencia mordaz y sarcástica que se gozaba en hallar al adversario en descubierto, llena de una fuerza de palabra irreverente con respecto a los exegetas tradicionalistas y a veces incluso a los Libros Santos. «Parecía experimentar una especie de júbilo —comenta Monseñor Baudrillart— al encontrar en alguna falta al texto sagrado. En todo lo que decía se sentía la pasión y la furia. Estaba persuadido de que, a cualquier precio, había que renovar la crítica bíblica.»[1]

Renovar la crítica bíblica: tal había sido, muy pronto, su designio. Un designio muy justificado, como hemos visto, y además perfectamente leal. Y era cosa evidente que renovar la exégesis y la crítica bíblica era una necesidad que se imponía. Pero había que evitar el caer en dos errores: la rutina tomada como tradición, y la novedad a toda costa, que puede tomarse como verdad. «¡Oh Dios mío! —exclamaba—. Dadme veinte años de salud, de paciencia, de trabajo, con este espíritu de discernimiento, de sinceridad, de humildad, que permite a la ciencia cristiana manifestarse, sin peligro para el sabio, en la edificación de la Iglesia y la confusión de sus enemigos.» Y añadía: «Era mi ambición vencer un día a Renan con sus propias armas, mediante la crítica, en la que me instruía en su escuela.» Tal era la actitud típica de todos los modernistas en sus comienzos; servir a la Iglesia y su verdad, vencer a sus adversarios; no tenían otras intenciones.

Pero esos peligros que corre el sabio y de los que Alfred Loisy hablaba en su oración se revelaron para él demasiado manifiestos. En 1885, es decir, a los veinte años, había sentido escapársele «el carácter sobrenatural de la religión». Un sentimiento de relatividad se había adueñado de su espíritu, que todo lo ponía en duda. Aplastado por esa evidencia, no podía disimularse que se hallaba «fuera de la corriente del pensamiento católico». Pero ¿esa corriente del pensamiento católico era la de la verdad? ¿No había que «desembarazar a la Iglesia de esa gnosis estrecha y anticuada que Roma oponía cándidamente a un mundo en perpetuo progreso?» En 1890 había sostenido en el Instituto Católico una tesis sobre la *Historia del Canon del Antiguo Testamento*, en la que hacía baratillo de las doctrinas tradicionales acerca de la inspiración de las Escrituras, de manera que había sobresaltado a buen número de teólogos y exegetas. Pero, impávido, el abate Loisy prosiguió su camino, fundando una revista, *L'Enseignement biblique*, para ayudar a los jóvenes sacerdotes que quisieran «completar sobre este punto la iniciación necesariamente imperfecta que hayan recibido en los seminarios». Y así se había dedicado a la parte más difícil de interpretar del *Antiguo Testamento*, especialmente al relato de la Creación y del Diluvio, a los que había comparado con los mitos caldeos, proponiendo que se considerara a «estas historias grandiosas como altísimas lecciones de teología y moral», pero no como documentos históricos «sobre hechos particulares, precisos, rigurosamente exactos en su menor detalle». Si se piensa en lo que hoy corrientemente se lee, no parece que precisamente esa opinión haya tenido que desencadenar los rayos: pero en 1892 era propiamente escandalosa y había provocado un escándalo.

Al reanudarse el curso escolar en octubre de 1892, M. Icard, superior general de San Sulpicio, prohibió a sus seminaristas la asistencia al curso del abate Loisy. Este, herido, respondió en su lección inaugural proclamando los derechos del pensamiento crítico. El asunto levantó rumores en los ambientes intelectuales católicos. El profesor atacado había buscado puntos de apoyo. El viejo Cardenal Meignan, su antiguo Obispo, evitó intervenir, aun dándole razón en el fondo, pero aconsejándole prudencia. «La crítica nunca ha existido en la Iglesia —le escribía, resignado—. Todo el clero católico yace en una profunda ignorancia... Si se quiere sacarle de ella, se corren grandes riesgos. ¡Tenga cuidado!» Pero el rector del

1. *Vie de Mgr. D'Hulst*, t. I, p. 475.

Instituto Católico, Monseñor D'Hulst, más directamente implicado en el asunto, había decidido sostener a su profesor. Predicador de Notre Dame, diputado por el Finistère, era un hombre considerable, un auténtico caballero de la Iglesia, pero también un sacerdote de celo y de fe, a quien se había visto, en plena Comuna, ir a visitar a los pobres y a los moribundos en los barrios más miserables. Con un rictus desdeñoso en los labios y la mirada altanera, había hecho frente a las críticas: tal vez con más ardor que habilidad.

Ya en *Le Correspondant* del 25 de octubre, un artículo dedicado por él a Renan, que acababa de morir, había sorprendido por su indulgencia y provocado violenta irritación en el campo intransigente. Y mucho peor fue cuando, tres meses más tarde, el 25 de enero de 1893, apareció en la misma revista un nuevo artículo dedicado a la *Cuestión bíblica*. Este estudio contenía numerosos puntos de vista exactos; pero, escrito con apresuramiento, por un hombre que nada tenía de especialista, publicado sin que el interesado principal fuera consultado a tiempo, precisaba torpemente las tesis de lo que llamaba la escuela amplia, llegando a escribir frases como ésta: «Hay serias dificultades en mantener la inerrancia absoluta como un llamamiento necesario de la inspiración.» Semejante texto, firmado por tal nombre, provocó grandes polémicas, en las que participaba buena parte de la prensa seglar, *Matin, Figaro, Univers*. En Roma, a donde se apresuró a acudir, Monseñor D'Hulst había adquirido la doble convicción de que ni él ni nadie sería condenado por el momento, pero convenía desprenderse de lastre: cosa que hizo, quitando a Loisy toda enseñanza de exégesis, para reducirlo a la del hebreo, caldeo y asirio.

El abate, cuyo carácter nada tenía de flexible, no era hombre que se doblegara a las pequeñas combinaciones administrativas. Un artículo explosivo de *L'Enseignement biblique* fue su respuesta: «La presencia de errores en el libro santo es evidente» —decía—, pero es compatible «con la inspiración total y con una teología verdaderamente católica». En tal momento, semejante texto pareció una bravuconada. Invitado a presentar la dimisión, el audaz había aceptado de buen grado y, saliendo del Instituto Católico, tomó un humilde puesto de capellán en una institución para muchachas regentada por las dominicas en Neuilly.

Al mismo tiempo había aparecido la encíclica *Providentissimus Deus* (18 de noviembre de 1893), respuesta oficial de la Iglesia. Con mesura, pero también con gran firmeza, León XIII denunciaba el peligro racionalista, hacía un cotejo muy claro con ciertas tesis sobre la *Biblia*, condenando a quienes «por escapar a las dificultades científicas e históricas no temen admitir que la inspiración divina se aplica a las cosas de la fe y las costumbres, pero nada más». Inmediatamente, el abate Loisy hizo protesta de sumisión formal y hasta llegó a suprimir su revista, a fin de «recogerse por algún tiempo en un trabajo silencioso».

Desgraciadamente, el trabajo silencioso había terminado de apartarlo de las filas católicas. A partir de 1898 habían empezado a aparecer en todas partes artículos de una extraña semejanza de pensamiento y de estilo, firmados unas veces por Isidore Desprez, otras por A. Firmin y otras por Jacques Simon, amén de una media docena de otros nombres, todos igualmente seudónimos. Pronto se supo quién se ocultaba bajo esos nombres ficticios. Todo el *Antiguo Testamento* aparecía puesto en tela de juicio: el *Pentateuco* no es obra de Moisés; la inspiración es incomprensible e indefinible, ya que no es materia de experiencia; el pensamiento de los redactores de la *Biblia* ha evolucionado y la expresión que sus autores le dan lleva el sello de su tiempo, un tiempo en que el conocimiento científico era inexistente.

Semejantes ideas habían empezado a difundirse entre el joven clero, lo que provocaba la inquietud de los obispos. El mismo Papa se preocupó y decidió frenar. Por liberal que haya querido representársele, León XIII se cuidaba demasiado de la integridad doctrinal y de la fidelidad a la tradición como para tolerar ciertas audacias. Sus advertencias tomaron la forma de una carta al ministro general de los Franciscanos y, después, de una encíclica dirigida al clero de Francia, *Desde el día* (1899),

una y otra de tono bastante firme.[1] Pero Loisy ya estaba demasiado lanzado para detenerse.

Se sabe, por sus *Memorias*, que, en esa fecha, hacía tiempo que, sin confiárselo a nadie, había perdido todas sus convicciones católicas. ¿Por qué permanecía en la Iglesia? ¿Acaso porque veía en ella «una gran fuerza espiritual, única capaz de imponerse al mundo?» ¿Por una suprema fidelidad al compromiso de su sacerdocio? ¿Por qué solicitaba al mismo tiempo con tanto empeño el obispado de Mónaco y después el de Maurienne? ¿Era sólo para poder trabajar mejor por la renovación de la Iglesia? En ese alma compleja apenas se distinguen las razones de las decisiones. En octubre de 1900, en la *Revue du clergé français*, exponía las líneas generales de su exégesis y de su apologética y cómo, especialmente, para responder a las objeciones de la crítica moderna, echaba por la borda el libro del *Génesis* y otros diversos datos de la *Biblia*. Era demasiado: «Incluso entre los sacerdotes —escribía un testigo[2]— la fe en la autoridad divina de la *Biblia* está quebrantada; en muchos, es vacilante». La crisis era definitivamente clara.

El Cardenal Richard prohibió entonces a la *Revue du clergé français* que siguiera la publicación de los artículos sobre la *Religion d'Israël*. En una audiencia patética, puso una vez más al sacerdote imprudente en guardia contra el peligro que corría. La respuesta no se hizo esperar: Alfred Loisy solicitó del ministro de Instrucción Pública una cátedra en la Escuela práctica de Altos Estudios, anexa a la Sorbona, para continuar allí su enseñanza exegética. La obtuvo gracias a Gaston Paris, el célebre erudito, y escogió como tema de su primer curso: *El Génesis y los mitos babilónicos*.[3]

«La encrucijada de todas las herejías»

Así, pues, en el momento en que se iniciaba el nuevo siglo, había estallado ya la crisis que se incubaba desde hacía tiempo. Apenas se puede imaginar la animación casi frenética que esas tesis modernistas, salidas definitivamente del marco de los Institutos católicos y de los seminarios mayores, determinaron en el clero y en los ambientes intelectuales que se interesaban por las cosas de la fe. Nacían revistas para difundirlas, otras las acogían extrañamente. Esas tesis se hallaban en la *Quin-Zaine*, revista de altos vuelos que dirigía Georges Fonsegrive, después en el *Bulletin de la Semaine*, que la remplazó, lo mismo que en *Demain*, bullente revista creada por católicos lyoneses, en los *Annales de philosophie chrétienne*, decana de las revistas católicas en la que el abate Denis y después el Padre Laberthonnière sucedieron al fundador Bonetty, como en la *Revue du Clergé français*, que sin embargo quería mantenerse prudente. La *Revue d'histoire de littérature religieuse* era del todo devota de Loisy. Una casa editorial, la de Emile Nourry, se especializaba en obras de esa tendencia, multiplicando las colecciones para difundir entre el gran público las nuevas ideas. De año en año se sucedieron golpes de escena, la aparición del «libro rojo» de Loisy, la publicación del artículo de Edouard Le Roy: «¿Qué

---

1. Se notará, pues, que la crisis modernista y las reacciones pontificias datan de León XIII y que Pío X, al condenar, estaba en la línea de su predecesor. Se había visto ya en su actitud frente a los movimientos de democracia cristiana (cfr. más arriba, páginas 111 y sigs.).

2. El abate Cayraud, *La Crise de la foi*.

3. La influencia de Alfred Loisy prosiguió una vez que hubo salido de la Iglesia. Reconocido por la crítica racionalista como uno de sus jefes, tuvo discípulos, de los que sería el más notorio *Charles Guignebert*. De él nació una escuela, llamada *escatológica* porque *veía* en la idea del retorno glorioso de Cristo el elemento fundamental del Cristianismo originario. Porque creyeron en ese regreso, los cristianos ordenaron en función de esa creencia todo lo que sabían de Jesús. Guignebert dedicó, lógicamente, dos volúmenes a *Jesús* y a *Cristo:* en el segundo pretendía dar cuenta de la «deificación» del hombre Jesús. Yendo aún más lejos y llevando a sus últimos extremos las tesis de Loisy y de su escuela, P.-L. Couchoud sostendrá que la existencia histórica de Jesús mismo no es más que una fábula, «inventada» por la fe ingenua de las primeras comunidades cristianas.

es un *dogma*?», la conferencia de Fogazzaro en el mismo París, organizada por el *Bulletin de la Semaine*.

A las doctrinas modernistas se oponían con la misma violencia revistas y periódicos tradicionalistas desde la romana *Civiltà Cattolica* a la *Verité française*. Las Semanas religiosas de las diversas diócesis estaban llenas de voces de alerta, de cartas episcopales con aspecto de anatema, o de artículos sutilmente orientados. Durante años se sucedió un choque continuo de proposiciones audaces y de respuestas, de acusaciones de impericia rutinaria y de denuncias por herejía. Agitación a la que no falta grandeza, pues en fin de cuentas lo que se discutía en aquellos violentos debates era lo que más importa al mundo: pero esa agitación no dejaba de sacudir las bases de la Iglesia y comprometía la unidad de los católicos, lo que debía justificar ampliamente la severa intervención del Magisterio supremo.

¿Puede uno darse una idea de la importancia numérica del movimiento? Ante todo, habría que poder definir exactamente qué se entiende por modernismo y circunscribir con precisión el error. No conviene representarse al modernismo (como tampoco al jansenismo del siglo XVII) como una especie de secta en cuyas filas se incluiría el individuo explícita y formalmente. Entre la adhesión total a las tesis de un Loisy y la mesurada aprobación a ciertas innovaciones, la gama de convicciones supone muchos matices. Por ello mismo es bastante vano anticipar cifras, ya que ni los mismos modernistas estuvieron nunca de acuerdo en ellas: Tyrrell declararía que, a su parecer, había 40 000 sacerdotes modernistas en toda la Iglesia; y Houtin confiaría a Salomón Reinach que sólo en Francia podrían contarse 15 000; pero Loisy, estallando en una carcajada, replicaba: «¡Bah! ¡A lo más, serán 1 500!»

La verdad es que el movimiento fue guiado por un reducidísimo número de hombres, a los que se encuentra —siempre los mismos— en los sumarios de periódicos y revistas de la época: menos numerosos de lo que haría pensar la multiplicidad de firmas, ya que todos ellos usaron y abusaron de seudónimos, y algunos llegaron a usar trece o catorce.[1] En estrechas relaciones unos con otros, confrontaban sus ideas y sus tesis y, también hay que decirlo, sus ataques contra sus adversarios, conservadores y rigoristas, o sus propias defensas. ¿Constituían, al pie de la letra, esa sociedad secreta a la que se referirá Pío X en la encíclica *Pascendi*, y de la que diría aún en 1914 que «no hace más que reclutar nuevos adeptos»? Nunca se ha probado formalmente que los modernistas hayan constituido una organización de líneas rígidas, a la manera de la Francmasonería. Pero está fuera de duda que se unían estrechamente y actuaban de mutuo acuerdo. La influencia de esos mínimos equipos se hizo sentir igualmente en zonas bastante amplias del clero y de la intelectualidad católica, ya que es cierto que el modernismo, en su punto de partida, respondía a una aspiración de la inteligencia. Pero no debe incluirse en las filas modernistas a hombres que, aun sintiendo vivamente la necesidad de renovar a la Iglesia, jamás profesaron el error fundamental de querer modificar los dogmas, o a aquellos otros que, ligados a los modernistas por lazos de amistad e incluso partícipes al principio de sus puntos de vista, fueron asimilados a ellos por adversarios más vigilantes que equitativos y conocedores de las cosas.

En Francia el grupo que iba a la cabeza del modernismo contó con una media docena de hombres, y no muchos más. El primero, sin discusión, siguió siendo el abate Loisy, tanto por la audacia de su pensamiento y su energía en la lucha cuanto por la notoriedad que alcanzó; para muchos honestos y sencillos creyentes, Loisy encarnaría por sí solo a todo el modernismo; como él, se dedicó a la crítica bíblica y a la historia de la Iglesia el abate Albert Houtin, de Angers, que se enorgullecía de preparar «depósitos de municiones» para la batalla, pero que se apartó del movimiento de los modernistas reformadores, ya que su convicción era la de que «no hay y no ha habido nunca religión re-

1. Ver la curiosa lista que de ellos ha hecho Emile Poulat en su libro citado en las notas bibliográficas.

velada»; sería, después, el primer historiador del modernismo. En el terreno filosófico y dogmático, aparte de Marcel Hébert, ya excluido de la Iglesia, y llamado para ser profesor en la Universidad francmasona de Bruselas, dos personalidades notables fueron el *Padre Laberthonnière* y *Edouard Le Roy*. El primero (1860-1923), del Oratorio, era de una piedad y una ciencia igualmente sobresalientes, discípulo y amigo de Maurice Blondel, aplicó en sus *Annales de philosophie chrétienne*, sin prudencia alguna, el método de inmanencia; el segundo (1870-1954), grandísimo espíritu y alma transparente de niño, matemático genial pasado a la filosofía, sucesor de Bergson en el Colegio de Francia y después en la Academia Francesa,[1] que intentó una síntesis audaz de la fe católica con el idealismo, el bergsonismo y el evolucionismo. Aparte, un franco tirador —a decir verdad, todo menos franco—, el abate Joseph Turmel, de quien muy pronto se sospechó que «hacía el doble juego de escribir simultáneamente dentro de la ortodoxia con su nombre propio y como incrédulo con nombre falso»; firmaba Coulanges, unos libelos contra la divinidad de Cristo; Herzog, un libro contra el dogma mariano; Dupin, artículos contra la Trinidad, y Dulac, Gallerand, Lagarde, Delafosse o Lenain, numerosos textos cada vez más impíos, en los que ya no buscaba renovar la religión, sino arruinarla.[2] Fuera de estos seis, muy pocos nombres podrían citarse, como el abate Margival, adjunto en la Universidad, autor de un ensayo sobre *Richard Simon et la critique biblique*, o el abate Henri Bremond, ilustre historiador del Sentimiento religioso, que fue situado en el grupo más a causa de su fidelidad a veces imprudente con respecto a las amistades, que por sus audacias. Y sería injusto añadir al grupo nombres que los maniáticos de la caza a la herejía inscribieron en él de buena gana; así, Monseñor Duchesne, a pesar de sus incontinencias de lenguaje, o Monseñor Mignot, Arzobispo de Albi, cuyas posiciones fueron a veces audaces, pero cuya fidelidad a la Iglesia no tuvo ni una sombra de desfallecimiento, o Monseñor Batiffol, que, antiguo amigo de Loisy y de Hébert, separóse espectacularmente de ellos sin convencer a sus adversarios de que él no compartía sus ideas y, cogido entre dos fuegos, debía ser víctima de su propio ardor en denunciar a los heréticos.

Tan considerable como los modernistas franceses, *George Tyrrell* (1861-1909) representó en Inglaterra una variedad del movimiento que no carece de analogías con la representada por Edouard Le Roy. Protestante convertido al catolicismo hacia los dieciocho años, ingresado en la Compañía de Jesús, soñó también con reconciliar la ciencia y la fe, insistiendo en la devoción íntima, el sentimiento, la intuición del corazón, como justificación de los dogmas. Obligado a abandonar la Compañía, se refugió en un priorato de benedictinos, donde murió muy pronto, pero no lo bastante para no tener tiempo de alzarse contra Pío X, acusado por él de haber «condenado sin piedad las necesidades del alma moderna». Por el encanto de un pensamiento flexible y de un estilo accesible a todos, por sus relaciones cuidadosamente sostenidas con todos los dirigentes del movimiento, George Tyrrell ejerció innegable influencia. Después de él, su amigo y admirador, el barón Von Hügel, hijo de un gentilhombre austríaco y de una escocesa instalada en Londres, auténtica mística, igualmente versada en todas las ciencias religiosas, fue una especie de agente de unión entre los grandes modernistas, a todos los cuales conoció, poniendo su influencia al servicio de lo que él llamaba el catolicismo progresista, pero siguiendo siempre inquebrantablemente unido a la Iglesia romana.

También Italia tuvo su equipo de modernistas —muy reducido, desde luego—. Dos sacerdotes ocuparon en él un puesto preeminente, *Salvatore Minocchi*, director de los *Studi Religiosi*, y *Ernesto Buonaiuti*, que debía ser el doctrinario del movimiento, el primero en destacar las tendencias del conjunto; ejercíase su influencia sobre hombres a quienes trabaja-

1. Cfr. *Edouard Le Roy et son fauteuil*, discurso de recepción de D.-R. en la Academia francesa, y respuesta de André Siegfried, 22 de marzo de 1956.

2. No fue descubierto hasta 1928.

ba el deseo de renovar la Iglesia en otros dominios, como el abate Romolo Murri, cuyo papel político y social ya hemos visto.[1] Pero el más célebre era *Antonio Fogazzaro* (1842-1911), gran novelista, alma arrebatada por el ideal, cuya obra entera exaltaba las virtudes cristianas, la pureza del corazón, el espíritu de sacrificio, pero a quien hicieron desviar sus vehementes deseos de apartar al catolicismo de todas las rutinas y de conciliar el darwinismo con los dogmas.

En cuanto a Alemania, si es verdad que fue menos afectada por la crisis, también lo es que tuvo sus modernistas, la mayoría de los cuales se preocupaban sobre todo por renovar a la Iglesia desde el punto de vista político más que desde el dogmático; pero algunos de ellos, sin embargo, como Hermann Schell, profesor en Wurtzburg, y el doctor Joseph Muller se aventuraron en el campo de la teología, el uno para atacar los más graves misterios, por ejemplo, los de la Encarnación, el pecado original o la Trinidad, y el otro para edificar un *Reform-Katholizismus,* caparazonado todo él de macizos argumentos. Todos los países en los que el catolicismo tenía alguna importancia reunieron también su pequeño grupo de modernistas: los hubo incluso en Portugal; sólo España y la América española parecen no haberlos tenido.

Estos hombres que fueron los responsables de la crisis no estaban aislados. Se hallaban en relaciones constantes. Como ocurriera en los tiempos del jansenismo, se cambiaban numerosas cartas y visitas, utilizando a veces —como antaño Saint-Cyran...— diversos sobrenombres, ya para designar a los adversarios, ya a sí mismos. Pero de esta multiplicidad de contactos no debe deducirse necesariamente un total acuerdo doctrinal. Las discusiones eran muchas veces ásperas en el interior del clan modernista, y algunos de ellos a quienes clasificamos bajo la misma bandera se sorprenderían de hallarse juntos. Loisy no se andaba con miramientos y era cruel con respecto a otros exegetas; Laberthonnière iniciaba en sus *Annales de Philosophie chrétienne* a Maurice Blondel con una ejecución en toda regla del libro de Edouard Le Roy, *Dogme et critique*, del que no quedaba —según frase suya— «más que una cáscara agujereada como una espumadera [1]». Cada uno de los modernismos nacionales tenía caracteres propios, que dependían de las condiciones en que se habían formado. En Francia, la influencia de un Lamennais, de un Gratry, de un Ollé-Laprune, completada por la de un Blondel, debía orientar el modernismo hacia esa teología de lo sensible de la que Le Roy se haría portavoz, en tanto que la acción de Renan, positiva y dialécticamente, se dejaba sentir entre los exegetas e historiadores. En Alemania, donde Döllinger, el rebelde del Concilio Vaticano I, era un gran hombre, el modernismo, el de Friedrich Kraus y después del doctor Muller sobre todo, impregnado de virulento antirromanismo, no tocó más que superficialmente los principios fundamentales de la fe. En Italia, las dos influencias de Gioberti y de Rosmini se dejaban sentir: la segunda, más filosófica; la primera, más favorable a las iniciativas institucionales. La delicada situación en que se hallaban, en materia política, los católicos italianos, no contribuyó poco a hacer predominar las exigencias de reformas religiosas. En cambio, en Inglaterra, el modernismo de Tyrrell y de Von Hügel estaba impregnado de misticismo, atado por lazos más o menos legítimos al pensamiento del Cardenal Newman y a su apologética del asentimiento.

Pero las diferencias no eran menores en el interior mismo de los movimientos nacionales: diferencias de temperamento, aumentadas a veces por grandes diferencias de edad. Diferencias de actitud fundamental: creyentes admirables como el Padre Laberthonnière, Le Roy, Fogazzaro nada tenían de común con aquellos sacerdotes que, cumpliendo todos los gestos exteriores de la fe, tenían el alma roída por la duda, como Alfred Loisy.

Por lo tanto, no hay que representarse

1. Ver, más arriba, pp. 174 a 177.

1. Cfr. *Correspondance philosophique*, de Blondel y Laberthonnière, presentada por Claude Tresmontant (París, 1961), p. 211.

la crisis del modernismo bajo el aspecto de una lucha muy simple, muy clara, en la que la Iglesia hubiera de medírselas con un adversario perfectamente definido. El modernismo no puede ser considerado como una herejía, si es verdad que una herejía verdadera es una desviación formal con respecto a un punto particular de la doctrina ortodoxa, una manera errónea de definir a Dios o de concebir la salvación. En todo caso no es una herejía en el sentido en que esto se dice del arrianismo o del pelagianismo. Visto desde fuera se presenta como una «especie de bandera abigarrada que flota sobre una falange de hombres tan desemejantes como es posible, y casi dispares por las particularidades de sus estudios y de sus caracteres». Es el mismo Pío X quien, por su encíclica *Pascendi gregis*, fijará su nombre y le dará una coherencia doctrinal que apenas tenía. Considerado desde dentro, se presenta como una orientación general del pensamiento católico, una corriente que, en todos los terrenos, le hace derivar lejos de sus posiciones tradicionales e incluso de sus certidumbres básicas. Desde este punto de vista es grave; si no ataca un punto especial del dogma, somete a todo el dogma a una concepción puramente humana de la historia y de la metafísica. Y en este sentido puede ser calificado de «encrucijada de todas las herejías», según la célebre frase de Pío X.

Tres aspectos del modernismo

La crisis modernista puso en tela de juicio en la Iglesia todo lo que la constituye, todo aquello de que vive: tanto sus instituciones jerárquicas como su moral y sus dogmas. Trajo incluso consecuencias en sus relaciones con la sociedad seglar. Ha podido hablarse de un modernismo dogmático, de un modernismo escriturístico, de un modernismo literario y de otros. Algunos historiadores han usado incluso la expresión modernismo político para caracterizar ciertas desviaciones que se produjeron en movimientos de intenciones apostólicas, como la Obra de los Congresos en Italia,[1] las de los «abates demócratas» y el «Surco» en Francia,[2] cuando parecieron preocuparse de problemas humanos, económicos, sociales o políticos, más que de la acción propiamente religiosa. Asimilación que parecía bastante excesiva porque, si es cierto que los conductores de la democracia cristiana estuvieron animados, como los modernistas, del deseo de renovar a la Iglesia, no pensaron en absoluto en trastornar las jerarquías, en pretender —por ejemplo— que el pueblo debía asumir todos los derechos de Dios, en tanto que el error fundamental del modernismo consistió en querer cambiar los dogmas. Asimilación más inadmisible aún si se piensa, según la irónica observación de Buonaiuti, que los jóvenes que se lanzaban a la acción detrás de Romolo Murri, el abate Naudet o Marc Sangnier, eran absolutamente incapaces de seguir la exégesis de Loisy o las exposiciones filosóficas de Le Roy o de Laberthonnière. Más inexactamente aún se ha hablado a veces de modernismo social para estigmatizar las empresas valerosas de los católicos sociales, sin embargo plenamente fieles a la Iglesia, como los de las Semanas sociales.[3] Hay que reconocer que toda esa confusión era facilitada, en el caso de los partidarios de una renovación política,[4] por el hecho de que los órganos de la democracia cristiana y del «Surco», por el deseo de colocarse siempre en vanguardia, manifestaron a menudo una extrema indulgencia para con las tesis modernistas más avanzadas en materia de dogma y de Sagrada Escritura.

Si se quiere captar en sus líneas generales la crisis que sacudió a la Iglesia durante los siete u ocho primeros años del siglo XX, hay que considerarla en tres aspectos fundamentales. Ante todo el que, en primer lugar, había sorprendido a las gentes y atraído la atención

1. Sobre la Obra de los Congresos, ver más arriba, p. 155.
2. Sobre el «Surco», ver más arriba, p. 179.
3. Sobre las Semanas sociales, ver más arriba, página 150.
4. Pero nada en el caso de los «católicos sociales», a excepción del «Surco».

de las autoridades eclesiásticas sobre el peligro en marcha: el modernismo escriturístico. A finales de noviembre de 1902, Alfred Loisy, cuya candidatura al episcopado había sido descartada por Roma, publicó un «pequeño libro rojo» —de esta manera lo designó muy pronto todo el mundo— intitulado *L'Évangile et l'Église*. Respondía en él vigorosamente a la obra de Adolf von Harnack *La Esencia del Cristianismo*, en la que el maestro del neo-protestantismo se esforzaba por probar que el Reino de Dios, predicado por Jesucristo, era totalmente interior y que nada tenía que ver con una Iglesia que, aun diciéndose inspirada en él, traicionaba su mensaje. Loisy demostraba victoriosamente que la Iglesia y sus dogmas proceden directamente del mensaje de Cristo *y que el catolicismo conserva bien «la esencia* del Cristianismo». Se trataba, pues, de una obra de apologética polémica; y *L'Évangile et l'Église* debiera haber valido a su autor unánimes aprobaciones.

Pero Loisy, cuyas convicciones —según se recordará— estaban ya por entonces muy alejadas de la fe del carbonero, aprovechó aquella ocasión para deslizar, de manera bastante maquiavélica, dentro de su libro las tesis a las que su mente se adhería. Aplicando a los *Evangelios* los métodos de su crítica, rechazaba la creencia tradicional de la institución por Cristo de la Iglesia y de los sacramentos, añadiendo que Jesús se había engañado en cuanto a los acontecimientos que se desarrollarían después de su muerte, puesto que la idea principal de su mensaje era el anuncio de un Reino terreno de Dios, que se instauraría después del ya cercano fin del mundo. Esta teoría escatológica conducía a la ruina radical del Cristianismo, puesto que si Jesús se había engañado no podía ser Dios y había que admitir, en consecuencia, que había sido deificado por los primeros cristianos. Los teólogos perspicaces no se dejaron engañar por la apologética antiprotestante de Loisy. Estallaron las polémicas. El abate Gayraud, en *L'Univers*, el equipo de la *Verité française* y exegetas como el Padre Lagrange y el Padre de Grandmaison, refutaron las tesis de Loisy. El Cardenal Richard, el 19 de enero de 1903, condenó el «pequeño libro rojo» como «de naturaleza capaz de turbar gravemente la fe de los fieles». Al momento el autor se sometió, al menos en apariencia, en tanto que Monseñor Mignot, en un artículo de *Le Correspondant*, aseguraba que las intenciones del sacerdote eran puras. Pero, al mismo tiempo, Loisy publicaba su propia defensa bajo la forma de otro «pequeño libro rojo», titulado precisamente *Autour d'un petit livre*, en el que, no contento con hacer la apología de sus tesis, avanzaba otras aún más audaces sobre la crítica bíblica, la historicidad de los *Evangelios*, la fundación de la Iglesia, oponiendo, en una fórmula que debía hacerse célebre, el «Cristo de la historia» al «Cristo de la fe», lo que provocó una nueva contraofensiva, aún más vigorosa, en la que tomaron parte *L'Ami du Clergé*, el Instituto Católico de Toulouse, el Padre Prat, el Padre Fontaine, Monseñor Legendre y Monseñor Le Camus. Al mismo tiempo otra obra, considerable, sobre el *Quatrième Évangile* proponía conclusiones inauditas para los exegetas ortodoxos; ¡ese Evangelio no era del apóstol San Juan! No es, en absoluto, un testimonio verídico, sino una simple especulación teológica, el «producto de la fe cristiana», y no uno de sus fundamentos. Ya se ve cómo la renovación de los métodos de la crítica, tan ensalzada por los modernistas, llevaba a una destrucción radical de todas las bases escriturísticas.

Ahora bien, el abate Loisy —seguirá siendo sacerdote aún durante tres años— no estaba solo. Sin referirse siquiera a las fantasías simbólicas de Hébert, o las negaciones en masa del camaleón Turmel, es evidente que ese modernismo escriturario sacudía seriamente las columnas del templo. El daño causado por la crítica racionalista era puesto a plena luz por el abate Houtin, en una obra titulada *La question biblique au XIX^e^ siècle*, en tanto que E. Lefranc, so pretexto de apaciguar los *Conflicts de la science et de la Bible*, los exponía a placer. Hasta en ambientes en los que la solidez doctrinal parecía darse por supuesto, oíanse resonar extrañas declaraciones. Monseñor Mignot no vacilaba en decir: «La Escritura,

tan admirablemente divina desde el punto de vista del soplo religioso que la inspira, contiene un número de hechos y relatos humanamente hablando inverosímiles, y que bastarían por sí solos para que se mirara como legendario cualquier libro profano que los contuviera.» Además, confesaba que «la inteligencia moderna se siente incómoda ante un milagro». Incluso en aquéllos a quienes no asusta lo sobrenatural, se adivina una especie de vacilación, un disgusto, una incerteza, un «por qué», un «tal vez». Y concluía con frases más que prudentes, a la manera de ésta: «Si creemos en la *Biblia* es que creemos en la Iglesia», lo que, en fin de cuentas, lo dejaba todo en un interrogante.

Amenazada por el modernismo en sus mismas bases escriturarias, la fe cristiana lo estaba aún más en sus fundamentos doctrinales por un cierto modernismo dogmático. El 16 de abril de 1906 aparecía en la *Quinzaine* un sensacional artículo de Edouard Le Roy: *Qu'est-ce qu'un dogme?* Como creyente convencido, decidido a satisfacer las exigencias racionales del espíritu moderno, positivista y cartesiano, planteaba la cuestión del valor filosófico de los dogmas y proponía una solución. Si los sabios y los filósofos experimentan repulsión ante los dogmas, ¿no será porque su formulación es imprecisa y su contenido inverificable? ¿Acaso no se interpone, entre la verdad revelada (y, por consiguiente, irreformable) y la inteligencia crítica una expresión que no es más que solamente humana, de conceptos y abstracciones? Para volver a encontrar la verdad viva del dogma basta volver a colocarlo en la intención misma de Dios, que consiste en hacer de ellos, para el hombre, una protección contra las concepciones falsas y una fórmula de vida. Edouard Le Roy insistía sobre este sentido práctico del dogma: —¡Vivid el dogma para creerlo y dejad su contenido intelectual en estado de problema!— Recreando el dogma en vuestra vida, «inventándolo[1]», lo probaréis. Por ejemplo, si no *comprendéis* el dogma «Dios es una persona» porque resulta, a la letra, incomprensible, comportaos en vuestras relaciones con Dios como con una persona y el dogma se os aproximará, se os hará experiencia vital. Y si tropezáis ante el dogma de la Resurrección tratad de ser, con respecto a Cristo resucitado, como hubierais sido con él, cuando estaba en vida, como seríais con un contemporáneo. Ya se ve cómo semejante filosofía, surgida del método de inmanencia llevado al extremo, llegaba a vaciar el dogma de su propia sustancia, a reducir la fe a puro y simple subjetivismo.

Posiciones por el estilo de la de Edouard Le Roy hallábanse en otros modernistas; George Tyrrell escribía: «¿Qué son para nosotros los dogmas? Símbolos necesarios sin duda, pero inadecuados, transitorios, único medio de acercarnos a Dios y, por Dios, de acercarnos a nosotros. Una verdad es simple y solamente práctica.» ¿A dónde se iba a parar con tales teorías? Hasta un Laberthonnière, tan diverso de Le Roy, al que criticó ásperamente y cuya actitud espiritual era diametralmente opuesta a la del filósofo sabio,[1] ¿no llegaba acaso, a fuerza de realismo, a suprimir la distinción entre la naturaleza y la gracia? ¿No había podido leerse, de su pluma, que «la verdad, ley misma de nuestro ser», es llevada por nosotros «al fondo de nosotros mismos», que toda creencia religiosa es «un asunto del alma», que, en consecuencia, no debe atribuirse a un dogma «un carácter estático, puramente objetivo y extrínseco» y menos aún proponerlo como «norma doctrinal, definitiva y completa?» Los teólogos que respondían a los modernistas no tenían demasiado qué hacer para mostrarles que esa

1. Sabido es que la *invención*, definida en un sentido muy particular, está en la base de todo el pensamiento filosófico de Edouard Le Roy (cfr. discurso citado en la nota 1 de la pág. 202).

1. Para Laberthonnière, ha observado Monseñor Nédoncelle, «la naturaleza exterior no tenía interés, fuera del destino espiritual», mientras que para Le Roy, el Cristianismo no tenía sentido si perdía contacto con la evolución del mundo y de la humanidad». *(Cinquante ans de pensée catholique française* [París, 1959], p. 87).

concepción pragmática de las creencias religiosas llevaba a abandonar la verdad objetiva de los dogmas. El abate Loisy escribía a Edouard Le Roy: «Desconfiemos de reconstruir, dándole el nombre de filosofía de la acción, una metafísica menos lógicamente deducida y más absurda que la antigua.»

La crisis del modernismo tuvo, pues, de modo esencial, por polos, estos dos puntos de disputa: la cuestión de las Escrituras y la del valor de los dogmas. Pero lo que iba a decidir a Pío X a hablar *ex cathedra* y a lanzar una condena sistemática y decisiva fue la resonante publicación, en 1905, de una novela firmada por un nombre muy conocido y respetado en la Iglesia: *Il Santo*, de Fogazzaro. Era la tercera parte de una serie de cuatro volúmenes, cuyos dos primeros, exquisitos, no habían dado motivo de ataque a la crítica: el héroe, Piero Maironi, al que ya se había conocido en el *Pequeño mundo de hoy*, llegado a jardinero del convento de Subiaco, lleva allí una vida tan ejemplar que la comunidad y aun todo el vecindario lo consideran un santo. Pero, en labios de su personaje, Fogazzaro pone declaraciones acerca de toda clase de materias, y todas en idéntico sentido. Anuncia, por ejemplo, que la enseñanza de la Iglesia debería adaptarse a las doctrinas de la evolución y, sobre todo, al darwinismo; que los dogmas debían transformarse para responder a las exigencias del tiempo, que la fe no tiene sentido si no se la vive. Reconocíase la influencia directa de Tyrrell, amigo del autor. Pero en aquella especie de *summa* de los errores en curso, en esa «Divina Comedia del Modernismo», como se la llamó, el novelista había añadido elementos nuevos, bien conocidos, por lo demás, en Italia, desde la Edad Media, desde los Espirituales a Joaquín de Fiore y los seguidores de Savonarola, los de una requisitoria que se extiende a la moral del Cristianismo y al comportamiento de la Iglesia... En una escena capital, Piero Maironi, tras haber conseguido llegar hasta el Papa por caminos misteriosos, casi milagrosos, se yergue ante él y denuncia los cuatro espíritus del Mal que han invadido a la Iglesia: el espíritu de la mentira, que cierra los ojos a la luz de las ciencias modernas y acusa a los mejores defensores de la verdad; el espíritu de dominación, que transforma la autoridad paternal en ejercicio de terrible dictadura; el espíritu de avaricia, que insulta a la pobreza evangélica y llena a los poderosos de la Iglesia del hambre del oro; el espíritu de inmovilismo, por último, que hace temer cualquier progreso, el mismo espíritu de inmovilismo que —la comparación procedía de Tyrrell— impulsó a los rabinos judíos a rechazar y condenar a Jesús. El autor, a todas luces, tomaba a su cuenta estos escandalosos pensamientos; ¿no explicaba otro personaje, en la novela, que la acción social y la obra de apostolado valían mucho más que la fe en los dogmas y la obediencia ciega a la disciplina? Jamás ese anarquismo espontáneo, como llamaría Monseñor Baudrillart al modernismo, se había manifestado de manera más descarada.[1]

Pío X condena

La Iglesia evidentemente no podía aceptar el ver, sin reaccionar, cómo semejante tesis se difundía. «No consigo creer —decía el muy liberal Monseñor Duchesne— que la Iglesia, que el Cristianismo pueda aceptar cierta exégesis del *Evangelio* y de la doctrina. Cuando se permita decir que Jesucristo es el hijo de José y que no ha resucitado, ya no habrá nadie para representar la tradición cristiana.» Hombres que se situaban totalmente fuera de la Iglesia

1. A propósito de la novela de Fogazzaro, puede recordarse que el modernismo ha proporcionado materia a buen número de novelas: por ejemplo, al *Jean Barois*, de Roger Martin du Gard, al *Démon du Midi*, de Paul Bourget, donde —por lo demás— está mal comprendido y presentado de manera muy sumaria. Y, sobre todo, a *Augustin ou le maître est là*, donde J. Malègue analiza con rara lucidez la crisis intelectual que el modernismo desató en muchos creyentes, y a *L'homme qui ressuscite d'entre les vivants*, donde Joseph Wilbois utiliza preciosos recuerdos.

consideraban inevitable una reacción; así el idealista Giovanni Gentile: «El catolicismo —observaba— no podrá nunca convertirse en la negación de sí mismo, como querrían Tyrrell y Loisy.»

Si las doctrinas temerarias hubieran quedado confinadas en algunos ambientes intelectuales, si se hubieran limitado a discutir en las mesas eclesiásticas... Pero penetraban en todas partes. «Se ha formado por doquier —dice Pío X— una atmósfera pestilente.» Los seminaristas se inflamaban «en fuego y llamas en pro o en contra de Loisy», observa Monseñor Cristiani en sus *Memorias;*[1] se llevaba a la calle los «pequeños libros rojos», se discutían frase por frase. El disturbio era tan visible que hasta la prensa intervenía. Podíase percibir el eco de los artículos de la *Quinzaine* lo mismo en los sermones dominicales que en las conferencias de cuaresma. La masa misma de los creyentes iba a ser contaminada. «El deber de la Iglesia es proteger la fe de los sencillos —escribía un testigo clarividente del drama que se estaba representando—. Una limpieza de las ideas sigue siendo necesaria en la Iglesia como una vigilancia es necesaria en la educación de los individuos»; ese testigo clarividente era Alfred Loisy.

A la ofensiva modernista había contestado un contraataque surgido desde diversos lados. Algunos obispos se habían lanzado a la pelea, como el famoso Monseñor Turinaz, de Nancy, cuyo acostumbrado ultrancismo no ayudaba siempre a la buena causa; teólogos como el Padre Billot, futuro Cardenal; exegetas e historiadores como el Padre Lagrange y Monseñor Battiffol y sobre todo polemistas, como el ex jesuita Barbier y el vehemente canónigo Delassus. En Roma, la *Civiltà cattolica* había dirigido la lucha a fondo —más violenta que su hermana francesa, *Études*, de carácter bastante reservado—, y en el Vaticano iba en aumento una corriente que inducía a la condena fulminante de todos los errores de moda. Mientras vivió León XIII no se llegó a tomar medida alguna decisiva. El Papa había formulado advertencias acerca del peligro que corría la fe, y sus luminosas encíclicas habían mostrado perfectamente el camino que debía tomarse para evitar los escollos; pero tal vez no había vigilado bastante para que sus instrucciones fueran seguidas. «En las manos desfallecientes del anciano pontífice —escribe el Padre de Grandmaison— las riendas andaban un poco flojas al término de su pontificado.»

Todo cambió cuando, en 1903, se hubo sentado en la cátedra de San Pedro Pío X. José Sarto no era un intelectual y las discusiones filosóficas o exegéticas le venían un poco anchas; pero poseía un sentido innato de la Iglesia, de su verdad, de sus intereses. Obispo de Mantua y después Patriarca de Venecia, en numerosas ocasiones había formulado frases de alarma. A principios de su pontificado, su primera encíclica, *E supremi apostolatus cathedra*, anunció que «velaría con el máximo cuidado para que los miembros del clero no se dejaran sorprender por las maniobras de una cierta ciencia nueva que se esfuerza en abrir el camino al racionalismo». Se había dado la advertencia: no tardarían en llegar las medidas efectivas.

Unas semanas después, el 4 de diciembre de 1903, un decreto del Santo Oficio inscribía en el catálogo del Indice los cinco libros principales del abate Loisy y dos del abate Houtin. Fue seguido de una serie de decretos que alcanzaban al Padre Laberthonnière, Edouard Le Roy y Fogazzaro, al mismo tiempo que a otros autores de menor importancia, entre ellos el abate Dimnet, que había escrito acerca de la crítica de Loisy que era «tan útil para quienes la comprendían como peligrosa para quienes no la comprenden». Medidas ante las cuales la mayoría de los afectados se inclinaron, incluso Alfred Loisy, que abandonó su curso en los Altos Estudios y, tras una primera carta de sumisión juzgada insuficiente por Roma, escribió otra en la que declaraba que «condenaba los errores que el Santo Oficio había condenado en sus escritos», fórmula que resultaba bastante ambigua.

1. *Soixante ans de sacerdoce*, p. 54: Monseñor Cristiani estaba entonces en el Seminario francés de Roma.

Pero no era bastante esa respuesta difusa. Si el modernismo era en realidad ese amasijo de herejías que se decía, era evidente que el Papa, guardián de la integridad de la fe, tenía el deber de manifestar el mal en toda su amplitud. A eso se decidió inmediatamente Pío X, que seguía muy de cerca los acontecimientos, informado por el Cardenal Merry del Val y por el Cardenal De Lai. Hizo preparar dos documentos a cargo de algunos teólogos —el Cardenal Billot y el Padre Mattiussi, según unos; el Padre José Lemius, oblato de María Inmaculada y amigo personal del Cardenal Secretario de Estado, según otros [1]—, adoptando el mismo método que siguiera Pío IX para condenar el liberalismo, la doble publicación de una encíclica general y de un catálogo de los errores denunciados.

Ese catálogo fue el primero en aparecer, el 3 de julio de 1907, bajo la forma de un decreto del Santo Oficio, *Lamentabili sine exitu*, que respondía a la tesis de los modernistas, según la cual la crítica debía ser autónoma con respecto a la teología. ¿Autónoma? —decía en sustancia el documento romano—. Sí, a condición de no caer en el error; ahora bien: he aquí los errores que se descubren en los escritos modernistas. Seguían sesenta y cinco proposiciones que debían ser rechazadas; no se citaba nombre alguno de autor, pero era fácil reconocer que la mayor parte de las proposiciones procedían de Loisy, algunas de Tyrrell y una de Le Roy. Según el método frecuentemente utilizado por la Iglesia, especialmente con ocasión de las «cinco proposiciones» del jansenismo y, después, en el *Syllabus*, para conocer la verdad dogmática tal como la enseña el catolicismo, bastaría tomar la contraria de cada una de las fórmulas expresadas por el Santo Oficio. Por ejemplo, el artículo 4.° condenaba esta proposición: «La inspiración divina no se extiende a toda la *Sagrada Escritura* de tal manera que preserve de todo error a todas y cada una de sus partes.» Es, por lo tanto, de fe que la inspiración divina se extiende realmente a toda la Escritura y que ésta no puede errar ni en su conjunto ni en sus detalles.

Dos meses más tarde, el 8 de septiembre de 1907 —fecha capital, que un biógrafo de San Pío X [1] ha comparado a la del 9 de junio del año 325, cuando el arrianismo fue mortalmente fulminado por el Concilio de Nicea— aparecía la encíclica ordinariamente designada con su primera palabra: *Pascendi*, [2] exposición completa, sistemática y notable, de todos los errores que han podido ordenarse bajo el título de *modernismo*, vocablo que era usado oficialmente por primera vez. Era un retrato modelo del modernista el que quedaba trazado en aquellas páginas, como filósofo, como creyente, como teólogo, como historiador, como crítico, como apologista, como reformador. El texto pontificio mostraba luminosamente que todas las actitudes modernistas procedían del mismo error, consistente en inclinar la verdad inmutable ante el pensamiento moderno. Explicaba cómo la hipercrítica y el inmanentismo conducían necesariamente a evacuar la fe, a destruir la revelación. El cuadro era tan completo, tan general, que algunos, como Monseñor Dadolle, Obispo de Dijon, opinaron que «esa descripción enciclopédica del modernismo» seguía siendo teórica y que, en la práctica, ningún modernista había tenido «una envergadura igual al vasto cuadro dibujado por Pío X». Pero el objeto de la encíclica era precisamente no dejar escapatoria alguna a las numerosas corrientes que llevaban a los espíritus al error modernista.

El documento incluía también un determinado número de remedios propios para borrar el mal, especialmente ciertas prohibiciones referentes a la enseñanza y a la publicación de libros y revistas, y también la creación en cada diócesis de un Consejo de vigilancia. La publicación del decreto y de la encíclica fue seguida, de 1908 a 1913, por un gran número de inclusiones en el Indice de obras modernistas de Loisy, Le Roy, Tourmel, Saint-Yves (el

1. J. Rivière, *Qui rédigea l'encyclique «Pascendi»?*, Boletín de literatura eclesiástica de Toulouse, n.os 2 y 3, 1946.

1. Dal Gal.
2. Oficialmente, *Pascendi Dominici Gregis*.

editor Nourry), Laberthonnière y de otros autores menos conocidos. Sabiéndose apuntados, numerosos órganos desaparecieron, especialmente *Demain*, los *Annales de Philosophie chrétienne*, la *Révue d'Histoire et de littérature religieuse*; esta última declaraba que «ya no tenía razón de existir en el sistema de inquisición instaurado en la Iglesia».

Las graves medidas de Pío X cayeron sobre el movimiento modernista como un golpe de maza. En su inmensa mayoría, los fieles recibieron las advertencias del Papa dentro de la máxima obediencia. El gran público, en la medida en que estaba hecho a los problemas, admitió perfectamente que el Magisterio infalible usara de su derecho y cumpliera con su deber denunciando los errores. Periódicos neutrales como *Le Temps*, en París, y el *Giornale d'Italia* y la *Critica*, en Italia, lo aprobaron. En el campo modernista, la reacción fue diversa: la actitud más difundida fue la de la sumisión, a veces admirable, sin la menor reticencia, como en el caso del Padre Laberthonnière, Le Roy y Fogazzaro (el cual estuvo a punto, en consecuencia, de ser borrado del Consejo superior de Instrucción pública por laicos militantes), a veces teñida más o menos de restricciones mentales y matizada de recovecos. Algunos amigos de los modernistas condenados insinuaron que se iba demasiado lejos; fue por entonces cuando corrieron por Roma dos frases atribuidas a Monseñor Duchesne sobre «la barca de San Pedro conducida torpemente» y sobre la encíclica *Digitus in oculo*. Hubo también más vivas resistencias, en forma de libelos y de obras que aparecieron en diversos países, los más resonantes de los cuales fueron publicados en París, anónimos, con los títulos de *Ce que l'on a fait de l'Église*, y en Roma, *Il programma dei modernisti*. Loisy sostuvo, como antaño hicieran los jansenistas, que ningún modernista podría reconocerse en el retrato hecho por la encíclica; Buonaiutti escribió que el Papa «no había condenado más que a un maniquí y un simulacro», lo que, en cambio, no le impedía acusarle de haber «suprimido una vida en germen»; Tyrrell calificó «el cruel documento, arrancado por manos o demasiado temerosas o demasiado astutas, de la ingenuidad cándida y suspicaz de Pío X», de «piedra al cuello de la Iglesia». De hecho, los rebeldes no fueron muy numerosos; como máximo, salieron de la Iglesia unos treinta sacerdotes. El abate Loisy, conminado a hacer acto de sumisión plena y entera, se negó a ello y fue excomulgado; el gobierno francés hizo entonces que se le eligiera para el Colegio de Francia. Tyrrell se rebeló igualmente, aun pretendiendo seguir dentro de la Iglesia y sosteniendo la paradójica tesis de la «excomunión benéfica». En Italia, Buonaiutti adoptó una actitud más flexible, lo que le permitió permanecer en la Iglesia hasta 1921; en Alemania, Schnitzer, Wahrmund y Kraus, rompieron claramente. En conjunto, la pérdida fue mínima para tan vasta operación.

Pero seguían siendo de temer las secuelas del modernismo; el error seguiría infiltrándose lentamente en los espíritus, si los sacerdotes seguían adhiriéndose a él en secreto. Hay que creer que ese peligro no era ilusorio porque, tres años después de la condena, Pío X tuvo necesidad de tomar medidas de precaución. ¿No acababa de decir *Il Giornale d'Italia* que «los teólogos críticos proseguían sus estudios y que Roma los ignoraba»? Un decreto del Santo Oficio puso las cosas en su sitio: se dio orden a los obispos para que alejaran de toda enseñanza en los seminarios a los maestros «notoriamente sospechosos de adhesión a los errores condenados» y de negar las órdenes a los jóvenes que participaran en ellos. A título de ejemplo, el superior del seminario de Perusa fue destituido por haber permitido que sus discípulos leyeran a Loisy y Fogazzaro. El 1 de septiembre de 1910, un documento que emanaba del mismo Papa fue todavía más lejos: el *motu proprio Sacrarum antistitum*, que imponía a todo sacerdote el firmar una fórmula de juramento antimodernista, extremadamente minuciosa, ya que no abarcaba menos de veintiséis páginas *in octavo*: quien violara aquel juramento sería inmediatamente llevado ante el Santo Oficio. La obligación de prestar juramento provocó no pocos remolinos. En Francia circuló un libelo que pretendía ser re-

dactado por un grupo de sacerdotes de diversas diócesis y que recomendaba «la sumisión exterior en el silencio»; de hecho, no hubo más de seis o siete negativas al juramento. La resistencia fue más viva en Alemania, sobre todo en las universidades, lo bastante viva para que Roma aceptara el dispensar de la firma a los profesores que no ejercieran ministerio parroquial. Pero, en definitiva, Pío X triunfaba.

Una reacción excesiva: el integrismo

En la enérgica acción que llevó a cabo para quebrantar el error modernista, el Santo Papa —cuya bondad es de todos conocida— se aplicó en conservar la mesura y evitar toda decisión que hubiera podido herir la justicia o la caridad. No entabló procesos a las tendencias, supo apartar perfectamente el buen grano de la cizaña; así, Maurice Blondel no fue confundido con los modernistas peligrosos, ni sufrió censura alguna.[1] Para con los verdaderos creyentes desviados, mostróse de una mansedumbre exquisita, haciendo asegurar a Fogazzaro —por ejemplo— su paternal afecto en el instante mismo en que se veía obligado a condenar su obra *Il Santo*. «Si tenemos la obligación de entablar combate por la verdad —escribía— abrazamos también con amor a los enemigos de la verdad, porque experimentamos por ellos una gran compasión; con lágrimas en los ojos, los recomendamos a la Bondad divina.» Cuando el abate demócrata Romolo Murri se encontró en la miseria tras haber abandonado la Iglesia, Pío X le concedió un subsidio mensual. Y en 1908, en el momento en que Loisy consumaba su ruptura, el Papa escribía al obispo de la diócesis en que vivía el sacerdote rebelde: «Tratadlo con bondad, y si da un paso para acercarse a vosotros, dad dos hacia él.»

1. Su correspondencia publicada en 1960 con el título *Au coeur de la crise moderniste, le dossier d'une controverse*, ha revelado con qué lucidez Blondel había discernido, desde el principio, los graves errores filosóficos y teológicos de un Loisy.

Desgraciadamente esta manera absolutamente evangélica de entender la lucha es sobrenatural; es la de un Santo. Ni podría esperarse que fuera practicada por el común de los mortales. Todos los períodos de la historia de la Iglesia en los que se han desarrollado grandes debates doctrinales han quedado también señalados por incidentes sórdidos, por intrigas en las que la perfidia tenía a menudo más espacio que el celo de la verdad. La raza de los buscadores de herejías pertenece a todas las épocas. Cincuenta años antes, católicos tan respetados como Lacordaire y Ozanam fueron objeto de las calumnias de los extremistas y, más tarde, el mismo Veuillot. La crisis modernista proporcionó demasiadas ocasiones a los furores de partidos para desencadenarse. Y la necesaria acción de las autoridades jerárquicas de la Iglesia fue acompañada, con demasiada frecuencia, de acciones menos pacíficas. Personajes que no tenían autoridad ninguna para representar semejante papel, tomaron como labor el seguir la pista a los herejes y denunciarlos a las autoridades superiores. Y aún fue peor cuando comenzaron a llover las condenas; el espíritu de delación halló libre curso, cubriendo a veces con nobilísimas intenciones simples venganzas personales. Imbricada en la crisis del modernismo, pero prolongándose durante mucho más tiempo después del hundimiento de este último, otra crisis agitó las conciencias cristianas: se la llamaría crisis del *integrismo*.

Esa crisis se tradujo a la vez por campañas realizadas mediante la palabra o en la imprenta y por denuncias a Roma contra personalidades católicas más o menos considerables, acusadas de compartir los errores del modernismo, pero, en realidad, atacadas por razones bien distintas. Enorme fue el número de las víctimas. Algunos habían dado motivo a los ataques, como el abate Bremond, que había acudido al entierro de Tyrrell. ¡Pero cuántos otros, cuya fidelidad a la Iglesia y al Papa era innegable, fueron igualmente denunciados! Sabios, como el célebre Padre Lagrange, el gran dominico que había fundado la Escuela Bíblica de Jerusalén, o como el canónigo Ulysse Che-

valier, a quien se reprochaba sobre todo el no creer en la autenticidad del Santo Sudario ni en el traslado por manos de ángeles de la Santa Casa de Loretto. Escritores, oradores, hombres políticos, como Ferdinand Brunetière que, desde su conversión, había proseguido una tarea de apologética llena de fervor, o como Georges Goyau, el apóstol, e incluso Albert de Mun. Los más altos miembros de la jerarquía, incluso las más admirables figuras, fueron objeto de análogas calumnias; Monseñor Mignot, Monseñor Chapon, Monseñor Gibier, el mismo Cardenal Richard. En Italia, Monseñor Radini-Tedeschi y Dom Orione, el santo fundador de la Pequeña Obra de la Divina Providencia, y tantos otros; Monseñor Amette, entonces coadjutor de París, hubo de ir a explicarse a Roma; Monseñor Baudrillart, cuya valerosa resistencia al modernismo era, sin embargo, conocida, fue acusado por un quídam ante el Cardenal Merry del Val, pero este último, urgido para que destituyera al rector del Instituto Católico, replicó: «¡No, eso nunca!» Con menos suerte, Monseñor Battiffol sucumbió. Dos asuntos, entre otros, mostraron hasta dónde llegaba la fuerza de los buscadores de herejías. Monseñor Duchesne, entonces director de la Escuela francesa de Roma y miembro de la Academia Francesa, a quien se perdonaban aún menos sus hirientes salidas que sus estudios críticos y sus aventuradas amistades, vio inscrita en el Indice su *Histoire ancienne de l'Église*, avalada sin embargo por el *Imprimátur* del Maestro del Sacro Palacio, so pretexto de que ese libro presentaba flexiones al aclarar la trascendencia del Cristianismo. Y el Padre Anizan, alma de santo, hubo de dejar a los Hermanos de San Vicente de Paúl, cuya más noble figura era, desbordado por abyectas calumnias.[1] Se llegó tan lejos, que la gran memoria del Papa León XIII sufrió las mismas influencias difamatorias: ¡algunos se atrevieron a presentarlo como uno de los responsables del error modernista, y hasta un cómplice!

Semejantes ataques emanaban de un reducido grupo de hombres, no demasiado numerosos —ni siquiera más que los jefes del modernismo—, y de calidad intelectual y moral muy diversa: el Padre Le Floch, de la Congregación del Espíritu Santo, superior durante mucho tiempo del Colegio francés de Roma; el canónigo Delassus, de Cambrai; el abate Charles Maignen; Monseñor Delmont, profesor en las Facultades católicas de Lyón; el abate Emmanuel Barbier, ex jesuita, polemista de talento, sin duda alguna, que se ponía furioso en cuanto oía hablar de liberalismo, de modernismo y también de unión con la democracia y de catolicismo social; el abate Boulin, «alias» Roger Duguet, personaje dudoso, sacerdote suspenso por su obispo, que descubría por todas partes la mano de los francmasones. Quien conducía la danza, en Francia, parece haber sido un pequeño universitario de provincias, cuyo nombre de Rocafort hubiera seguido ignorado de no haberse visto mezclado en el asunto. Las revistas especializadas en esta clase de operaciones eran *La vigie*, *La critique du Libéralisme*, *La foi catholique*, *La Revue internationale des Sociétés Secrètes*. Francia detentó el singular privilegio de ser el país más directamente tocado por esta morbosa agitación: lo debía, sin duda, al carácter demasiado lógico de sus habitantes, que de buen grado llevan sus ideas hasta el extremo. Pero a ningún país ahorró la crisis. En Italia, pequeñas hojas volantes se señalaron también por su violencia: la *Riscossa*, de Milán; la *Difesa*, en Venecia; *L'Unità cattolica*, en Florencia.

Al conjunto de todos estos partidarios demasiado celosos de la integridad de la fe la costumbre ha aplicado el epíteto de *integristas*; y se ha llamado *integrismo* a la desviación que puede manifestarse en esa actitud. Por lo demás, el término es ambiguo, vago a fuerza de ser extenso, y puede lamentarse que no haya encontrado su antónimo. En todo caso, su uso es reciente y fue ignorado en la época: todavía en 1910, el católico social Eugène Duthoit rei-

1. Sobre el Padre Anizan, ver el volumen siguiente. Otro asunto, el del abate Lemire, presenta caracteres bastante diferentes, pero fue planteado por los mismos hombres (ver más arriba, p. 178).

vindicaba el calificativo de *integrista* para los cristianos que, «lejos de reducir al mínimo estricto las exigencias de la verdad religiosa, demandaban de ella sus principios de aspiración y de acción». Hacia 1923, la revista *Le Mouvement* lo empleó varias veces. Pero sólo en 1947, en la célebre carta del Cardenal Suhard, Arzobispo de París: *Essor ou déclin de l'Église*, apareció el término en un texto oficial de la jerarquía; desde entonces ha sido muy utilizado en la prensa y en los libros, relativamente poco por los obispos, excepto —y de manera resonante— por Monseñor Lefebvre, Arzobispo de Bourges, futuro Cardenal, en su Informe doctrinal de 1957, pero nunca, hasta hoy, por los Papas.

Los extremistas, a quienes acabamos de ver actuar, se llamaban a sí mismos católicos integrales. La fórmula era reveladora: no eran solamente católicos intransigentes, que luchaban violentamente para defender su fe, como un Louis Veuillot o un Léon Bloy; consideraban que ellos solos estaban en posesión de la verdad; eran los únicos fieles, lo mismo a la letra que al espíritu del mensaje católico y a la enseñanza e intenciones del Soberano Pontífice y que, en definitiva, su concepto de la religión era el único válido. Ha podido decirse bonitamente [1] que establecían «una ortodoxia cuyos límites se extendían tanto como los prejuicios de sus creadores».

Esta nueva ortodoxia comportaba tres elementos fundamentales. Ante todo, el horror a toda novedad, a toda modernidad, identificada —voluntariamente o no— con el modernismo. El culto a la integridad y pureza de la fe condujo, por una puja perpetua, a confusiones graves entre verdades reveladas y tesis de escuela, entre los elementos constitutivos de la Iglesia y las costumbres o tradiciones, cuyo valor sólo está consagrado por su propia antigüedad. Y, en todos los terrenos, la afición a la autoridad y a los métodos de fuerza, lo que explicaba el frecuente recurso al Santo Oficio y la reprobación de toda democracia. El integrismo ocultaba, innegablemente, errores de actitud muy graves. ¿Constituía una herejía en el sentido exacto de esta palabra? Ha podido discutirse este extremo.[1] Sin duda alguna, sus mantenedores recargaban los elementos extrínsecos de la fe, pero sin reparar demasiado en su contenido intrínseco; pujaban sobre los dogmas, pero no pretendían en absoluto que éstos debieran ser modificados. Su actitud de espíritu, radicalmente opuesta a la de los modernistas, no conducía, en el terreno doctrinal, a una subversión. Pero no era menos peligrosa para la Iglesia, a la que hubiese fijado en un inmovilismo absoluto, haciéndola definitivamente incapaz de conservar el contacto con el mundo de los hombres, el mundo cambiante, al que entregaba al constante desgarramiento de las denuncias recíprocas y de las represalias, violando el precepto de la Caridad, que sigue siendo el primero en toda la enseñanza de Cristo.

Los ataques de los católicos integrales se sucedieron sin interrupción desde el comienzo del asunto modernista hasta la muerte de Pío X. Tuvieron muchas veces un carácter tan evidente de empresa concertada que bien pronto pudo preguntarse si no obedecerían a un plan sistemático. Las campañas contra un hombre eran dirigidas desde diversos puntos a la vez; idénticas fórmulas se encontraban en todos los artículos de libelos antimodernistas. Ya se había conocido eso en el modernismo, en el que determinadas campañas habían sido evidentemente orquestadas; pero el procedimiento era ahora más claro y acentuado. Las personas informadas estaban convencidas de la existencia de un director de orquesta oculto que dirigía todo el concierto del integrismo: Monseñor Mignot lo nombrará en la *Memoria* a la que nos referiremos más adelante. Una casualidad —quizás un poco provocada...— durante

1. J. Rivière, *Histoire du Modernisme*, p. 514.

1. Algunos zanjan el debate con fórmulas como esta: «Frente al modernismo, se había alzado como adversario la herejía contraria, el integrismo». (Reverendo Padre Auguste Valensin, *La Vie intérieure d'un Jésuite*, p. 25). Por lo que sabemos, no se ha hecho estudio teológico alguno sobre el integrismo, que permita aprobar o desaprobar tales juicios.

la primera guerra mundial debía revelar la existencia, en efecto, de una organización clandestina de católicos integrales. Durante un registro realizado en Gante en el domicilio del abogado Jonckx, un religioso camiliano, oficial de la reserva alemán, el Reverendo Padre Höner, dio con varios cientos de cartas, memorias y documentos que en su mayoría llevaban la indicación de «confidencial, para quemar». Conminado por la autoridad alemana, Jonckx envió un diccionario de los seudónimos y fórmulas en clave empleadas en esos documentos. El Reverendo Padre Höner, comprendiendo el interés de su hallazgo, se las arregló para conservar una fotocopia. Aunque los «papeles Jonckx» no hayan sido nunca publicados en su totalidad, han llegado a la prensa los suficientes —a partir de 1920— para que lo que era conocido de unos cuantos iniciados se convirtiera en algo del dominio público.

Los ataques de los católicos integrales eran dirigidos por una sociedad secreta o, más bien, una federación de sociedades secretas, que tenían su centro en Roma, en el domicilio de un prelado, *Monseñor Umberto Benigni.* Este sacerdote, sobre el que se han formulado los juicios más contradictorios, «personaje extraño y sin escrúpulos» para unos, ardiente y sincero defensor de la fe según otros, había ingresado en 1906 en la Secretaría de Estado como subsecretario para los Asuntos extraordinarios, y, dos años después, había fundado la *Correspondencia de Roma* y más tarde una Agencia general de información. Mas, paralelamente a esa actividad de prensa, había creado también una organización de «defensa de las enseñanzas pontificias». La *Liga San Pío V,* en latín *Sodalitium Pianum.* Era esta organización la que, funcionando a la manera de las sociedades secretas, con sus medios peculiares de correspondencia, sus señales de reconocimiento, su código secreto, agrupaba y dirigía a los católicos integrales. En clave se llamaba *el Abetal,* el núcleo central, conocido únicamente por los iniciados superiores y del que emanaban las directrices. Los adeptos dividíanse en tres clases de grupos: los clandestinos, los simplemente secretos y los públicos, destinados a servir de biombo a los demás. Se ha podido estimar en un millar el número de miembros activos de la liga secreta. Pero la diversidad y la jerarquía misma de sus formaciones hacen la evaluación, a decir verdad, bastante aleatoria.

¿Hasta qué punto aprobó Pío X esa empresa? El informe del proceso de beatificación (1950) ha mostrado claramente que el pontífice conocía la existencia en diversos países de grupos de católicos «que compartían los mismos sentimientos de fe entera e incondicional a las directrices de la Santa Sede», y que aprobó el *Sodalitium Pianum* en su intención de defensa de las enseñanzas pontificias y de lucha contra el modernismo, por más que las aprobaciones conocidas parezcan bastante vagas. A pesar de las peticiones del Cardenal De Lai, nunca fue concedida la aprobación canónica. Y no es menos cierto que Pío X ha ignorado el cambio rápido de los objetivos originarios hacia una obra de sospecha y delación; y más aún desconoció el detalle de las actividades del grupo. Indudablemente, el Cardenal Merry del Val estuvo mucho más al corriente de la cuestión, ya que sus relaciones con Monseñor Benigni eran frecuentes y familiares, y verosímilmente recibió de *el Abetal* noticias que pudo considerar útiles;[1] pero es sabido, por las cartas del mismo Monseñor Benigni, lo mismo que por el informe del Padre Antonelli en el proceso de beatificación, que el Secretario de Estado frenó muchas veces el excesivo celo de sus subordinados, aun antes de hacer someter su actuación al control de la Congregación consistorial.

En todo caso, la acción —concertada o no— de los católicos integrales trajo consigo resultados bastante desagradables. Una atmósfera pesada se establecía en la Iglesia, llena de sospechas recíprocas y de agrias polémicas; las autoridades religiosas se sentían incómodas, impulsadas por hombres sin potestad, que deseaban apremiarles y les impedían tomar con toda

1. La publicación de los documentos de la nunciatura de París por Clemenceau (ver más arriba, página 166) lo mostró claramente.

libertad las decisiones de las que ellas tenían toda responsabilidad; los sabios, los investigadores, estaban desanimados y perdían confianza en sí mismos y en sus jefes; los incrédulos se divertían a la vista de aquellas disputas y difundían con júbilo esa imagen singular de la caridad cristiana. Si el modernismo había corrido el riesgo de comprometer a la inteligencia católica, ahora quedaba viciado el aire mismo que respiraban los católicos.

No faltaron las protestas. Obispos italianos y franceses hicieron saber a Roma que ese sistema de vigilancia nimia y malévola era más que molesto. En 1908 el Cardenal Ferrari, de Milán, lo indicaba en su carta pastoral de Cuaresma; Monseñor Cazzani, Obispo de Cesena, hizo lo mismo. Al advenimiento de Benedicto XV se supo que el nuevo Papa había dado a entender al Cardenal Billot, amigo, si no protector de los católicos integrales, que su actuación le inspiraba desconfianza. En enero de 1914 un artículo de *Études* causó sensación. Un Obispo francés se decidió a actuar: Monseñor Mignot, Arzobispo de Albi, cuyas simpatías por el progreso de las ideas eran conocidas desde hacía tiempo. Redactó una *Memoria* acerca de la cuestión y la sometió al Cardenal Ferrata, nuevo Secretario de Estado, en octubre de 1914. (La revista *Le Mouvement* la publicó en marzo de 1923.) Trazaba allí un cuadro completo, muy vivo, aunque un tanto polémico, del movimiento al que apuntaba; hablaba con ironía de aquellas hojas sin lectores que habían surgido simultáneamente en París, Viena, Bruselas, Milán, Colonia, Berlín, pareciendo obedecer todas a la misma inspiración; denunciaba a aquellos «condottieri de la pluma» que «so capa de una intransigente y orgullosa ortodoxia, no hacen más que satisfacer rencores personales y parecían haberse propuesto la tarea de desacreditar a los mejores obreros, los más serios y activos». Evocaba «el desánimo de los trabajadores intelectuales, denunciados, perseguidos o vilipendiados por la prensa del poder oculto»; hablaba del «malestar» que se adivinaba «en muchos seminarios mayores, en los escolasticados religiosos y en los círculos universitarios». Y hasta tenía el valor de decir: «La Iglesia ha perdido un poco del prestigio de que gozaba bajo León XIII.»

Sin duda alguna, Benedicto XV no esperaba más que una señal así para poner término a una situación cuyos peligros conocía bien. La reconciliación de los católicos era tanto más indispensable cuanto que la gran guerra acababa de comenzar, trastornando todos los problemas. El 1 de noviembre de 1914 apareció una encíclica, *Ad beatissimi*, dedicada a la cuestión. «Que ningún particular —decía el Papa— se erija en maestro de la Iglesia mediante la publicación de libros o en periódicos o discursos. Con respecto a las cuestiones en que, sin detrimento para la fe ni la disciplina, se puede discutir pros y contras, porque la Santa Sede nada ha decidido todavía sobre ellas, no está prohibido a nadie emitir su opinión y defenderla; pero que, en tales discusiones, se abstenga de todo exceso de lenguaje que podría ofender gravemente la caridad...» Este llamamiento a la caridad era, pues, formal y de tal calidad que ningún católico podría negarse a oírlo. «Nos, deseamos también —añadía Benedicto XV— que se abstengan de ciertos apelativos de los que, desde hace poco tiempo, se empiezan a usar para distinguir a unos católicos de otros»: fórmula inequívoca que el Padre Yves de la Brière podía interpretar sin riesgo de error como la condena del vocablo «adoptado por muchos como símbolo de una ortodoxia más rigurosa: *católico integral*».[1] Por supuesto, nada de lo que había en las advertencias de Benedicto XV suponía un paso atrás con respecto a la condena del modernismo por su predecesor; al contrario, renovó esa condena de manera solemne, denunciando «los monstruosos errores». Pero llevaba a la Iglesia por esa *via media* que es siempre la suya, tan alejada del uno como del otro extremo. La reacción al modernismo había ido demasiado lejos: el magisterio infalible lo reducía a su justa medida. La crisis abierta por las aventu-

1. *Lettres de l'Eglise et de la patrie*, París, 1916, p. 100.

radas doctrinas de Loisy y sus émulos había realmente concluido.[1]

Balance de una crisis

¿Era únicamente negativo el balance de esta crisis? Desde luego, actuando con vigor, Pío X había salvado a la Iglesia de un gran peligro, «el más grave que haya corrido desde el protestantismo», dijo Monseñor Baudrillart; y tal que, según el Reverendo Padre Rouquette, «jamás peligro más radical, catástrofe más total» hayan amenazado desde el interior al Cristianismo.[2] El Papa había asumido plenamente ese papel de defensor de la fe que, dígase lo que se quiera, es el primero que incumbe al Vicario de Cristo. Aunque su intervención trajera como consecuencia el provocar la excesiva reacción del integrismo, no puede ponerse equitativamente en la balanza los felices resultados y los inconvenientes que añadieron las pasiones, nobles o mezquinas, de algunos.

La misma facilidad con que Roma fue obedecida es una señal de la autoridad indiscutible de que gozaba en adelante el Papa: y el nuevo triunfo vino a añadirse a esa autoridad. El modernismo, «en plena derrota» —dice Loisy—, sólo había ofrecido una resistencia mínima. Si se recuerda el mar de fondo que sacudió las conciencias cuando la bula *Unigenitus* fulminó al jansenismo, pueden medirse los progresos alcanzados y pensarse que ni Pío IX ni León XIII habían trabajado en vano.

¿Quiere decir esto que todo fue aniquilado en la experiencia modernista? Ya hemos visto que, en su arranque, las intenciones de los modernistas eran justas. Lo condenable fue la manera de realizarlas. «Creo —decía Monseñor Lacroix, Obispo de Tarentaise— que por haber querido ir demasiado lejos y demasiado aprisa, los modernistas han comprometido lo que había de legítimo en sus aspiraciones.» [1] Este error de táctica, degenerado en error doctrinal, no autoriza evidentemente a rechazar lo que había de útil, de necesario, en el deseo de poner al Cristianismo en condiciones de resistir a sus adversarios tomándoles sus armas y sus métodos. La Iglesia, al castigarlos, ha fijado los límites que un católico no debe rebasar sin caer en el error: no ha prohibido a los católicos avanzar por el camino en el que los modernistas llegaron demasiado lejos. Y esto es tan verdad que resultará fácil demostrar cómo ciertas corrientes de pensamiento, de las que razonablemente puede pensarse y afirmarse que han surgido del modernismo, son hoy día admitidas por la Iglesia una vez desembarazadas de sus errores y capaces de expresarse en un lenguaje menos estrepitoso y más preciso. Así será importante decir en qué medida el personalismo de Emmanuel Mounier prolonga o no el del Padre Laberthonnière, y fijar por qué el Padre Teilhard de Chardin, amigo y, en cierto sentido, continuador de Le Roy, se aparta de él e incluso le contradice.

Uno de los resultados positivos de la crisis modernista, seguida por la del integrismo, y de las decisiones pontificias complementarias que quisieron poner fin a una y otra, habrá consistido en mostrar a los católicos la necesidad y fecundidad del diálogo. Ambas actitudes de espíritu que están en el origen de los dos errores son tan fundamentales que no podrían desaparecer: se las encuentra hoy, lo mismo que ayer, en hombres y en grupos que sería fácil designar. La conclusión que se impone es que si modernismo e integrismo son igualmente rechazables —y lo mismo se diga de progresismo y veterismo—, la tensión resultante de

1. El *Sodalitium* que Monseñor Benigni había suprimido a la muerte de Pío X, se rehízo en 1915 en condiciones menos libres que antes. En 1921, algunos documentos Jonckx fueron enviados a Roma y a Monseñor Benigni le fue dirigida una demanda de explicación por parte del Cardenal Prefecto de la Congregación del Concilio y la organización fue suprimida.

2. *Bilan du Modernisme,* Etudes, junio de 1956.

1. Es casi la frase del viejo Chateaubriand al joven abate Felicité de Lamennais: «¡No vaya usted demasiado lejos, no vaya demasiado aprisa!»

su oposición es creadora e impulsa a la Iglesia a ser fiel a su vocación.

Oportet et haereses esse... Una vez superada la aguda crisis, la Iglesia se dio cuenta mejor de que se hallaba ante un problema fundamental, que los modernistas habían fracasado en resolverlo, pero al que, no obstante la resistencia de los extremistas contrarios, había que hallar una solución. Charles Guignebert ha pretendido que la encíclica *Pascendi* estableció entre los católicos un régimen de inercia intelectual: pasados cincuenta años ese juicio parece tan injusto que se hace absurdo: Sin duda alguna, el régimen de delación que hemos visto tuvo desastrosos efectos y llevó a veces a resultados que parecen confirmar la opinión de Guignebert. Que el Padre Lagrange, por ejemplo, haya podido ser apartado de su Escuela Bíblica de Jerusalén —a decir verdad, por sólo un año—, constituye una falta grande, igual que las medidas que castigaron, también injustamente, al Padre Semeria, apóstol del Mediodía italiano. Precisamente a excesos de esta clase quiso poner fin Benedicto XV. Pero semejantes errores no impiden que la Iglesia haya sacado de la crisis la conclusión que se imponía: «El mentís oficial dado a soluciones funestas trae por sí mismo la obligación de remplazarlas por una más adecuada. Es decir, para combatir eficazmente al modernismo no hay otro medio que reanudar en mejor sentido la tarea ante la cual aquél ha fracasado.» Esta observación de Jean Rivière, el mejor historiador de toda esta crisis,[1] es oportuna. Pero precisamente a esta exigencia ha hecho frente la Iglesia desde entonces. La respuesta decisiva sería dada por Pío XI, el «Papa sabio». Nacida de las cenizas del modernismo, una aristocracia de sabios y de filósofos católicos se pondría al trabajo, en total fidelidad a la Iglesia, resuelta a realizar su obra en el seno de aquélla y según sus instrucciones. Y el esfuerzo de ese pensamiento renovado sería tan fecundo que hoy, sólo medio siglo después de la crisis, puede considerarse al modernismo como «un fenómeno totalmente superado».[2]

1. J. Rivière, *Le Modernisme dans l'Eglise*, página 550.

2. R. Rouquette, *op. cit.* Hoy ocurre con frecuencia que se identifica el progresismo actual con el modernismo: es una comparación que exige matizaciones. Trataremos de ello en *«La Iglesia de los Nuevos Apóstoles»*. Observemos lo mismo sobre ciertos ataques contra las tesis del Padre Teilhard de Chardin; puede uno no ser completamente integrista y no admitir tampoco el teilhardismo; y se puede ser teilhardiano sin ser ni modernista ni progresista.

VII. LA GUERRA Y LA PAZ

«Il guerrone»

El 2 de agosto de 1914 —que era el día del Gran Perdón de Asís, la fiesta de la Misericordia de Cristo— pudo leerse en la primera página de *L'Osservatore Romano* un texto pontificio cuyos términos no han dejado de sorprender a quienes lo releen. Con el título de *Exhortación a los católicos del mundo entero*, el anciano Papa Pío X, a quien sólo quedaban dieciocho días de vida, lanzaba al mundo dominado por la locura homicida un supremo llamamiento. Suplicaba a sus hijos que hicieran lo posible para que cediera la cólera divina; que rezaran, que combatieran aún por la paz. En ese mensaje se leían estas palabras que al cabo de los años alcanzan valor de profecía: «Casi toda Europa es arrastrada a una guerra funesta cuyos peligros, carnicerías y consecuencias no es posible adivinar sin quedar transidos por el dolor y el espanto. Nos, no podemos menos de sentir que se nos desgarra el alma.»

Efectivamente, nadie podía adivinar a dónde conduciría al mundo la sangrienta máquina que los señores de la guerra estaban a punto de poner en marcha. Durante cuatro años, Europa viviría inmersa en un baño de sangre; después, durante muchos años todavía, llevaría en su carne viva las heridas recibidas. De aquella trágica crisis iba a salir quebrantada, sin fuerzas, reducida, amenazada por nuevos peligros. Es fácil comprender que el Padre común no considerara sin espanto semejante porvenir. También la Iglesia sería quebrantada por la guerra mundial, y Pío X lo sabía.

Había previsto esa guerra. Con sus misteriosas dotes de visionario la había adivinado en el porvenir, cuando aún los políticos no creían en ella. En 1906, según refiere el Cardenal de Luçon, al trasladarlo de la sede de Belley a la de Reims, el Papa había aludido formalmente a la sangrienta cruz que había de llevar en su nueva diócesis: profecía que diez años más tarde resultaría singularmente fundada. A partir de 1911 o 1912 se había convertido en él en una especie de idea fija. Decía con frecuencia a sus íntimos: «¡Veo una gran guerra que se acerca!» *Il guerrone:* este término volvía muchas veces a sus labios. Y el Cardenal Merry del Val ha contado que en repetidas ocasiones, al acudir a la audencia de cada mañana, lo acogía con estas palabras: «Las cosas van muy mal», y que habiéndole contestado que ni el conflicto turco-italiano de Tripolitania ni las guerras balcánicas le parecían capaces de provocar una conflagración general, el Papa le había mirado largamente en silencio y después, levantando la mano en señal de advertencia, había respondido: «Os engañáis, Eminencia: el año 1914 no terminará en paz.»

A medida que pasaban los días y los acontecimientos se desarrollaban, Pío X no disimulaba su angustia. A un embajador brasileño en visita de despedida, en mayo de 1913, había declarado: «Tiene usted la suerte de regresar a su país: así no verá la guerra mundial que llega.» A su capellán, Monseñor Bressan, un día en que paseaba con él por los jardines del Vaticano, había dicho en voz muy baja, deteniéndose ante la reproducción de la gruta de Lourdes: «Mi sucesor es digno de compasión»; después, aludiendo a las famosas máximas de la profecía de Malaquías [1] —«*Religio depopulata*— había murmurado: es verdad que la Cristiandad será arrasada.»

Su tristeza y su angustia eran ya tan grandes que no podía disimularlas. Testigos que le vieron entrar en San Pedro para asistir a una ceremonia, quedaron sorprendidos. Llevado sobre la *sedia*, con su capa roja y la mitra de oro, parecía extraviado en un sueño, mientras bendecía a derecha e izquierda con gesto maquinal, pero sin que una sonrisa iluminara sus rasgos inmóviles y dulces. Y de nuevo el 25 de mayo, celebrando un consistorio, que sería el último de su pontificado, había pronunciado ante el *Sacro Colegio* una alocución desgarradora, cuyo tema era el *O crux, ave, spes unica*, que murmuran los hombres en las horas trágicas.

¿Habíase limitado a padecer en su alma ese estremecimiento? ¿Había actuado para tra-

1. Ver, más arriba, cap. II, nota 1, p. 50.

tar de frenar el avance de los jinetes del Apocalipsis? No se conoce bien esta última acción pontificia en vísperas de la guerra, ya que los archivos son inaccesibles. Pero algunos indicios dan cierta orientación acerca de sus sentimientos más profundos. Uno de los más llamativos que, sin embargo, parece no haber atraído la atención de ningún historiador, es la decisión tomada por Pío X de apresurar las negociaciones en curso de un concordato con Servia y hacer que el Cardenal Secretario de Estado firmara el protocolo el 24 de junio de 1914, es decir, en el momento en que era notorio que el reino servio, victorioso en las dos guerras balcánicas, promotor apenas secreto de un irredentismo que minaba las provincias croatas y eslovenas del Imperio austríaco, se había convertido en el enemigo número uno de las potencias centrales. ¿Quería dar a entender Pío X, al establecer un acuerdo con él, que no se desinteresaba de su porvenir? Cuatro días más tarde ocurría el crimen de Sarajevo, seguido muy pronto por el ultimátum de Viena a Belgrado.

¿Se dieron pasos más secretos? Diversos testigos lo han asegurado. El Papa había enviado una carta personal a Francisco José, pero sin obtener respuesta. El embajador de Austria había sido convocado al Vaticano para hacerse cargo del mensaje. «El emperador se acerca a su día supremo —le había dicho Pío X—; que no manche el término de su vida con un florón de sangre.» Habiendo quedado sin respuesta también este segundo mensaje, el Nuncio en Viena, había solicitado —al día siguiente de la declaración de guerra a Servia— una audiencia del anciano monarca para suplicar una vez más; pero le fue negada. Pasos urgentes, postreros y vanas tentativas, de las que nos faltan documentos, pero que encajan tan bien en la línea de Pío X que parecen más que verosímiles.[1] Al embajador de Austria, que había pedido una audiencia para rogar al santo Pontífice que bendijera las armas de la doble monarquía, se le dio una respuesta áspera: «¡Yo no bendigo las armas, sino la paz!»

Pero todo eso era inútil. Y Pío X lo sabía sin ninguna duda —él que sin confianza en las cosas de la tierra, repetía a quienes le rodeaban: «Ofrezco al Señor mi pobre vida para que suspenda este azote...»—. Redactó, por fin, como su testamento, la *Exhortación* a todos sus hijos, sin excepción alguna. Su último acto público fue recibir en audiencia a los discípulos de los Seminarios extranjeros de Roma, que volvían a sus países respectivos para luchar unos contra otros: franceses, alemanes, belgas, austríacos, ingleses, eslavos. La Iglesia se desgarraba visiblemente ante sus ojos... Pidió a todos que no olvidaran la gran ley de la misericordia, ni siquiera en pleno furor de la guerra, y los bendijo llorando.[1]

Benedicto XV y la guerra mundial

El drama planetario que hizo morir de dolor y de angustia a Pío X, pesó gravemente sobre el pontificado de su sucesor. Durante cuatro años, mientras Europa ardía, los hombres morían a millones y los países de vieja civilización se convertían en campos de ruinas, el Vicario de Cristo hubo de enfrentarse con problemas cuya gravedad y complejidad parecían superar las fuerzas humanas. Pero aquel pequeño y endeble hombre que era Benedicto XV se plantó ante la esfinge de la historia con una profundidad de miradas, un valor y una energía admirables que no podría hacer olvidar el injusto silencio que rodea su memo-

1. El doctor Marchiafava, médico de Pío X, ha contado que el mismo Papa le había hablado de esto.

1. ¿Hizo más? El periodista Jean de Bonnefon ha asegurado que murió por el dolor experimentado por no poder publicar una carta preparada por él para protestar contra la violación de la neutralidad belga y que su séquito retuvo para no comprometer a la Iglesia a favor de uno de los contendientes. Y un prelado romano, Monseñor De Luca, dijo en 1947 al autor de este libro que sabía de fuente segura que Pío X había actuado por intermediarios para «impedir que Italia entrara en guerra en favor de los Imperios centrales, sus aliados».

ria. Desconocido, calumniado, prosiguió la ruta que le mostraba su conciencia, sabedor de que los «intereses de Dios» no podían concordar con los horrores de la guerra, sino que se identificaban con los de la paz.

Apenas elegido, elevó una solemne protesta, en la que se declaraba «herido por un horror, y una angustia inexpresables ante el *monstruoso espectáculo* de esta guerra, en la que corre sangre cristiana». En varias ocasiones, mientras duró la horrible carnicería, su voz se elevó para gritar que «Europa se suicidaba», que «se deshonraba», que aquella era «la más sombría tragedia de la demencia humana».

Pero no se limitó a esos gritos de indignación. Quiso actuar. Una frase suya definió exactamente la actitud que había resuelto adoptar: «El Papa no es neutral: es imparcial.» No pensaba situarse, como cierto ilustre escritor, «por encima del conflicto», es decir, considerarse como mero espectador desolado. Y de hecho, no fue neutral; incluso trató de intervenir directamente en el conflicto. ¿Por qué? Ante todo, por caridad, evidentemente; porque sufrió en lo más hondo de su alma el ser el Papa de la *religio depopulata*, soñó con llegar a ser quien pusiera fin a las grandes matanzas y devolviera la paz a una tierra restituida a los hombres de buena voluntad. Y no se ve por qué ese papel de pacificador hubiera de ser rechazado por el representante de Cristo. Ni hay nada más legítimo que el haber obedecido al deseo de acrecentar el prestigio de la Sede apostólica dándole un papel en el drama histórico que se representaba; y los mismos beligerantes, al solicitar indiferentemente la autoridad espiritual del Papa para ponerla al servicio de sus intereses, ¿no le concedían una posición moral de primera fila?

Pero al mismo tiempo que aquella intención caritativa, otra razón impulsó a Benedicto XV a intentar una acción precisa a favor de la paz: el clarividente cuidado de los intereses de la Iglesia. El conflicto, en el mismo terreno práctico, dificultaba considerablemente el funcionamiento de los engranajes eclesiásticos, hasta el punto de hacerlo imposible; una vez consumado el ingreso de Italia en la guerra contra los Imperios Centrales, los embajadores de estos últimos ante la Santa Sede hubieron de retirarse a Suiza, a Lugano, y quedaron interrumpidas las comunicaciones entre los dicasterios y sus obispos.

Había algo aún más grave. La guerra amenazaba la unidad del mundo católico: los fieles se enfrentaban en el campo de batalla igual que en la mentirosa propaganda. Porque, en ambos bandos, los católicos adoptaron casi unánimemente la actitud del nacionalismo más exaltado. En Francia, ante el peligro, la Unión sagrada reconcilió a los católicos y a sus adversarios: 25 000 sacerdotes sirvieron en el ejército; de ellos 12 000 fueron combatientes y 4 608 cayeron en el campo del honor. Sacrificio admirable en sí mismo y que, como veremos, tendrá consecuencias fecundas en cuanto a la situación religiosa de la posguerra. Pero ¡cuántos sacerdotes, cuántos católicos aceptaron sin discusión las tesis de las peores propagandas, difundieron vergonzosas calumnias, predicaron el odio y exigieron despiadadas venganzas! Sabido es hasta qué punto se extendió la leyenda de que los alemanes cortaban las manos a los niños —cuando ni un solo caso de semejante atrocidad pudo ser probado de manera objetiva (en cambio se sabe que algunos sacerdotes fueron retenidos como rehenes por los alemanes y varios fusilados)—. Lo mismo ocurrió en Alemania, donde el partido del Centro, formando bloque compacto tras el gobierno imperial, sirvió sin reticencia al peor pangermanismo —«puesto que toda crítica queda en el presente fuera de lugar», decía Julius Bachem— y donde el manifiesto de los setenta y seis católicos más notables se hacía eco del firmado por noventa y tres intelectuales para exaltar «la nueva primavera religiosa» que era la guerra. Todo esto era explicable y hasta excusable, vistas las circunstancias; pero se comprende que un Papa haya querido poner fin a una situación tan incompatible con el espíritu católico y en la que, además (y la experiencia lo probó abundantemente), el mismo carácter supranacional del Papado parecía ser puesto en tela de juicio.

Tales son las razones que llevaron a Benedicto XV, desde los primeros meses del conflicto, no sólo a multiplicar los llamamientos y demandas de oraciones por la paz —cuya publicación estuvo a punto de prohibir el gobierno francés—, sino incluso a proponer medios para restaurarla. Lo que el pontífice deseaba, lo que trató de suscitar, era una paz «estable y equitativa», realizada mediante la negociación, «sopesando los derechos y las justas aspiraciones de los pueblos»; y no una de esas paces de venganza impuestas por los vencedores a los vencidos, que «preparan el desquite y transmiten el odio de generación en generación». Esa intención, cuya nobleza y oportunidad no pueden negarse, se tradujo en gran número de declaraciones públicas y de iniciativas más o menos secretas cuyos detalles, por lo demás, la historia está lejos de conocer.

La encíclica inaugural del pontificado, en septiembre de 1914, y más tarde la encíclica *Ad beatissimi*, en noviembre y el decreto de enero de 1915 que ordenaba oraciones por la paz, habían significado plenamente las intenciones del Papa. A partir de septiembre de 1915 empezó a funcionar en el Vaticano una Comisión especial para ponerlas en práctica y preparar el fin del conflicto. Inmediatamente se iniciaron negociaciones, en las que el Papa utilizó todos los medios de que podía disponer para defender la causa de la paz. El Rector del Instituto católico de París, Monseñor Baudrillart, fue sondeado por el Cardenal Gasparri, Secretario de Estado, para ofrecer a Francia y sus aliados condiciones honorosas de paz que el Vaticano consideraba aceptables por parte de Alemania; y suponían como cláusulas la evacuación del norte de Bélgica y de Francia y la devolución de Alsacia-Lorena, a cambio de «una buena colonia». De hecho el Estado Mayor alemán mostraba excelentes intenciones. Además, al viejo Francisco José había sucedido un nuevo emperador, Carlos; Benedicto XV y el Nuncio enviado por él a Munich, *Monseñor Eugenio Pacelli,* futuro Papa Pío XII, ayudaron en lo posible las tentativas de negociación del joven Hasburgo y su ministro Czernin, por mediación de su cuñado el príncipe Sixto de Borbón. Aún fueron lanzados otros sondeos: carta al Cardenal Pompili, mensajes a diversos obispos franceses. Pero ninguno de esos pasos resultó efectivo.

La tentativa más avanzada, tuvo lugar en 1917. Poincaré lo llamó «1917, el año turbulento». La situación parecía favorable a la negociación de una paz de compromiso: en ambos bandos podía observarse síntomas de cansancio; en los Imperios Centrales, 120 millones de seres humanos estaban condenados al hambre por el bloqueo de los mares; pero entre los aliados, la campaña submarina hacía verdaderos estragos. Rusia se hallaba en plena revolución, el mismo ejército francés atravesaba una grave crisis, y a pesar de la intervención de los Estados Unidos, muchos se mostraban preocupados por el futuro. El *14 de agosto de 1917,* todos los gobiernos beligerantes recibieron una nota pontificia, fechada el 1 de aquel mes, que los invitaba a firmar la paz y proponía bases para una negociación. La nota contenía proposiciones de dos órdenes; para establecer la paz, sugería la evacuación de todos los territorios ocupados, la vuelta inmediata a la libertad de los mares, el recíproco abandono de toda reclamación en materia de daños de guerra, salvo en casos bien definidos de devastación, iniciación de conversaciones acerca de las cuestiones en litigio. Pero, sin limitarse a lo inmediato, el Papa indicaba sobre qué bases debería edificarse la paz para que fuera estable y justa: obligación jurídica de recurrir al arbitrio para la solución de conflictos entre las naciones; reducción general y proporcional de armamentos; sanciones internacionales contra cualquier potencia que llevara a cabo una agresión. Los célebres «Catorce Puntos» de Wilson no dirían mucho más.

En todo caso, la iniciativa honraba a quien la había tomado. Ninguno de los gobiernos que recibieron la nota discutió el derecho del Papa a lanzar ese llamamiento. Pero en la práctica las respuestas fueron decepcionantes. Los emperadores centrales dieron las gracias a Benedicto XV por su iniciativa y formularon votos para que sus consejos fueran seguidos por todos, pero ni tomaron ni anunciaron medida al-

guna que permitiera pensar que el proyecto de paz sería puesto en práctica. Los aliados, a quienes la nota fue transmitida por el ministro inglés, único acreditado ante la Santa Sede, dieron a entender que no responderían oficialmente. En total, el fracaso del paso dado por el Papa fue completo.

Ese fracaso tuvo una consecuencia singular e inicua: suscitó contra Benedicto XV rencores y furores que no ha bastado a calmar medio siglo. Cada uno de los bandos contendientes consideró que al no denunciar al otro el Papa violaba la equidad. Con una candidez rayana en lo absurdo, cada nación exigía que Roma descendiera a mezclarse en las disputas de los Estados y adoptara sobre los orígenes de la guerra sus propios puntos de vista. A lo que respondía Benedicto XV: «Nos, reprobamos toda violación del Derecho, dondequiera se cometa, pero mezclar a la autoridad pontificia en las disputas de los beligerantes, no sería ni util ni conveniente.» Y declaraba al periodista francés Latapie: «Cada una de vuestras acusaciones suscita una contrarréplica por parte de los alemanes, y no quiero instituir un debate permanente ni realizar encuestas en este momento. No ha llegado aún la hora de desenmarañar la verdad de entre todas las acusaciones contradictorias: El Vaticano no es un tribunal.»

Produce confusión el comprobar hasta qué punto fueron ignoradas esas prudentes palabras. El estudio llevado a cabo por la Historia desde entonces acerca de los orígenes de la guerra impone más prudencia en la apreciación de responsabilidades; si es verdad que no fueron tan graves en uno y otro bando, también lo es que ninguno de los dos quedó indemne de ellas. Alfred Fabre-Luce las ha resumido en esta fórmula lapidaria: «Alemania y Austria han realizado los gestos que hacían posible la guerra; la *Triple Entente* ha realizado los que la hacían ciertas.» Pero en 1914 y en 1918 se estaba muy lejos de admitir esas cosas... El resultado más flagrante fue desencadenar contra Benedicto XV tempestades de imprecaciones. Francia tuvo el triste privilegio de destacarse en la campaña de insultos que entonces se desencadenó. Se atribuyó a Clemenceau la fórmula: «El Papa teutón», Léon Bloy lo trató de Pilato.[1] Altos prelados, incluso obispos, declararon que desaprobaban la política romana de paz y, en pleno púlpito de la Magdalena, el Reverendo Padre Sertillanges, ilustre orador dominico, formuló en términos muy respetuosos, desde luego, un *non possumus* categórico al plan pontificio.[2] Verdad es que en Alemania no estaban más satisfechos: la creación de un octavo cardenal francés, la celebración en Roma de la conquista de Jerusalén por los aliados, la condena lanzada contra ciertos crímenes como el torpedeamiento del *Lusitania*, parecían otras tantas señales de parcialidad indignante. Y a propósito de las ofertas de paz, el general Ludendorff se expresó acerca de Benedicto XV en términos igualmente violentos

Sin embargo, debe plantearse la cuestión. ¿No ocultaba la imparcialidad del Papa secretas preferencias y no tenía la propuesta de «paz blanca» el propósito de salvar la posición

1. Hay que notar que Charles Maurras, en *Le Pape, la guerre et la paix*, se mostró bastante comprensivo.

2. Cfr. A. D. Sertillanges, *La Paix française*, discurso pronunciado en la iglesia de Santa Magdalena el lunes 10 de diciembre de 1917, en la ceremonia religiosa y patriótica presidida por S.E. el Cardenal Arzobispo de París (Blond y Gay, París, 1917). La frase capital de ese discurso (pronunciado para invitar a los franceses a entregar su oro para la defensa nacional) era: «Santísimo Padre, por el momento no podemos escuchar vuestros llamamientos de paz.» Corrió entonces el rumor —que parece confirmado por testigos dignos de crédito— de que si el Padre Sertillanges *pronunció* ese discurso, fue directamente *inspirado* por el Cardenal Amette. En todo caso, el texto impreso lleva el *imprimatur* del Arzobispado de París, con fecha de 5 diciembre de 1917. El Cardenal habría cedido a un deseo formal del presidente Poincaré. Sólo a la muerte del Cardenal Amette partió el Padre Sertillanges para el exilio, hasta que Pío XII en 1939 lo restituyó en todos sus derechos. El Padre se encerró en un silencio lleno de dignidad. Pero aquel asunto le fue tanto más doloroso cuanto que en *La Vie heroïque* (3.ª serie, especialmente, pp. 166-184, que databa de 1916) había justificado en términos perfectos la posición de Benedicto XV.

de los Imperios centrales? Muchas veces se ha afirmado eso y no pocas con vehemencia. El abate Brugerette, historiador honesto, llega a escribir de manera bastante sumaria: «Benedicto XV sirvió, contra los nuestros, a los intereses de los enemigos de Francia.» Acerca del segundo punto, cuanto se sabe del estado de ánimo que reinaba en el Vaticano en 1917, prueba que se creía en la victoria de Alemania y Austria —el Cardenal Baudrillart lo asegura—, con lo que Benedicto XV no tomó la iniciativa de proponer negociaciones para evitar la derrota de aquellos imperios.

Más difícil resulta discernir si existían simpatías, en el Papa y su séquito, hacia uno de los bandos contendientes —y especialmente hacia el de los Imperios centrales—. Pero no hay que olvidar que Francia había roto por entonces todas sus relaciones diplomáticas con el Vaticano y ya no tenía embajador; a la carta con que Benedicto XV le comunicó su elección, respondió Poincaré con cortesía, sin más; y el embajador Barrère se había opuesto hábilmente a que se le diera un colega en el Vaticano, por temor a ofender a Italia... Inglaterra no tenía más que un simple ministro —además, poco influyente—; Rusia, lo mismo; y el de Bélgica, no podía recibir más que buenas palabras de consuelo. Por lo tanto, el terreno quedaba libre a los diplomáticos adversarios. Que no hubieran aprovechado la coyuntura, sería ingenuo creerlo y bastante sorprendente. Un incidente que tuvo gran resonancia descubrió maniobras inadmisibles en el séquito inmediato del Santo Padre; un prelado alemán, camarero partícipe, Monseñor Von Gerlach,[1] estuvo mezclado en un grave asunto de espionaje y convicto de pertenecer a una red de agentes secretos cuya actividad tuvo por resultado la explosión del acorazado italiano *Leonardo da Vinci*.

Por otra parte, considerando objetivamente la situación, puédese preguntar si Roma no tenía razones muy serias para no desear la victoria de los aliados. ¿Qué hubiera significado? El triunfo de la Francia agnóstica y de la Inglaterra protestante; el avance de Rusia hasta los Estrechos y su definitiva libertad de acción sobre la católica Polonia. Y más tarde, cuando se hubo dado el paso decisivo, ¿era como para entusiasmar al Papa la paz que se perfiló en el horizonte? Todos los informes con que se contaba en el Vaticano lo decían: la católica Austria-Hungría sería desmembrada a petición formal de los francmasones checos; e Italia, para entrar en guerra, había puesto como condición —artículo XV del acuerdo de Londres— que el Papa fuera excluido de las negociaciones del tratado de paz.

Deben ser tenidos en cuenta todos estos datos para juzgar la diplomacia vaticana. ¿Sólo el deseo de impedir la extensión del conflicto inspiró los pasos dados por la Secretaría de Estado para evitar que Italia entrara en la guerra al lado de los aliados? ¿Fue el mismo motivo el que guió los pasos, más discretos, en idéntico sentido, con respecto a los Estados Unidos? ¿Quién puede decirlo? Pero hay que dejar bien subrayado que los planes de paz de Benedicto XV contenían una cláusula de restitución a Francia de la Alsacia-Lorena, que en muchas ocasiones el Papa manifestó a Bélgica mártir una especial simpatía, que a pesar de la presión de los irlandeses en el Vaticano, se negó a patrocinar su lucha por la independencia que, en plena guerra, hubiera debilitado a Inglaterra; y que dirigió reproches muy vivos a Guillermo II, especialmente a propósito del empleo de gases asfixiantes. De hecho, nada permite hoy dudar de que la resolución de imparcialidad afirmada por Benedicto XV haya sido sincera, ni de que no haya sido mantenida.

Lo que sí es cierto es que, de no haber proclamado y practicado esa imparcialidad, Benedicto XV no se hubiese hallado en condiciones de llevar a buen término la inmensa y admirable obra llevada a cabo por él para humanizar la guerra y suavizar sus crueles efectos. Innumerables fueron sus iniciativas en este sentido: «tregua de Dios», reclamada para la noche de Navidad; intercambio uni-

1. Se encuentra el nombre de Monseñor Von Gerlach en las ofertas de paz separadas hechas por los Imperios centrales al Rey Alberto de Bélgica, que las desechó noblemente.

versal de los heridos más graves, propuesto en enero de 1915, aceptado por todos los beligerantes y que funcionó durante todo el conflicto; liberación de gran número de prisioneros civiles, mujeres, niños, enfermos; internamiento en un país neutral de los prisioneros de guerra inútiles para el combate; reglamentación de las medidas de represalia mediante la previa comunicación de motivos. Por supuesto, nunca fue ignorado el punto de vista propiamente religioso; así fueron firmados acuerdos para asegurar los servicios religiosos en los campos de prisioneros; se envió a visitadores apostólicos escogidos en países neutrales, para fiscalizar la ejecución de esos acuerdos y velar por la condición material de los cautivos. Dos de las actuaciones del Vaticano durante la *guerra fueron más extraordinarias: se organi*zaron colectas a favor de las regiones devastadas por la conflagración en todos los países de ambos campos, comprendidos los Balcanes, y Benedicto XV obtuvo que las sumas recogidas fueran efectivamente entregadas —lo que, en nuestros días, parece inconcebible—. Se fundó una oficina que trabajó muy pronto de acuerdo con la Cruz Roja internacional, para buscar a los desaparecidos, localizar a los prisioneros y dirigir hacia éstos la correspondencia. Se calcula en 82 millones de liras-oro las sumas dispensadas por el Papa para ayudar al funcionamiento de todas esas obras o para auxilio inmediato de todas las calamidades.

Hubo al menos un gobierno que rindió homenaje a esa inmensa obra de caridad, que por sí sola debiera bastar para imponer el respeto al nombre de Benedicto XV. En una plaza de su capital, hizo elevar una estatua «al gran pontífice de la tragedia mundial, bienhechor de los pueblos, sin distinción de nacionalidad ni religión». Pero es un tanto penoso decir que la capital en que se levanta la estatua de Benedicto XV es Constantinopla y que el soberano que saludó con exactas palabras aquella noble memoria fue el Sultán...[1]

Ausencia o presencia del Papa en la paz

«Hemos ganado la guerra —declaraba Clemenceau el 11 de noviembre de 1918—; ahora hay que ganar la paz y eso es quizá más difícil.» Tan difícil, que esta «victoria del derecho y de la civilización», como es sabido, iba a consagrar muy pronto el retroceso de los valores tradicionales de Occidente, los que han afirmado siglos de Cristianismo y de humanismo, y abrir el camino a los sistemas más opuestos a esas tradiciones, a los totalitarismos comunista, fascista y nacionalsocialista. Victoria, por lo demás, tan poco sólida, que la paz se encontraría condenada muy pronto y el espectro de una nueva guerra crecería en el horizonte.

En los tratados que empezaron a elaborarse en cuanto se firmó el armisticio, la Santa Sede no tuvo parte alguna. Al ingreso de Italia en la guerra al lado de los aliados, Sonnino —como hemos visto— puso como condición que el Vaticano no estaría nunca representado en las negociaciones: temía que el Papa aprovechara la circunstancia para plantear la cuestión romana. En Versalles, en Trianón, en Neuilly, en Sèvres, en todos los alrededores parisienses en que se elaboró la paz, el Soberano Pontífice no pudo hacer oír su voz.

Excluido de las comisiones que preparaban instrumentos diplomáticos, tuvo, sin embargo, en París, un representante oficioso, extremadamente hábil, Monseñor Cerretti, futuro Nuncio, que logró entablar numerosos contactos y cuya acción, entre bastidores, estuvo lejos de ser desdeñable.

Esa exclusión tuvo al menos un buen aspecto: La Santa Sede no tuvo responsabilidad alguna en la redacción de los tratados; quedó al margen de las especulaciones y combinaciones muchas veces sórdidas, que inspiraron no pocas cláusulas. Pero también está fuera de

1. Del 7 al 9 de septiembre de 1962 se celebró en Spoleto un Congreso que ha estudiado la política de Benedicto XV durante la guerra y la actitud de los católicos. Las comunicaciones más importantes fueron las de Maurice Vaussard, que presidía el Congreso, de Monseñor Lefflon y del Reverendo Padre Angelo Martini, S. J. El Congreso, en conjunto, rindió homenaje al Papa de la *Religio depopulata*.

duda que esos tratados se hicieron contra los intereses católicos, contra la Iglesia, contra lo que pareciera haber de asegurar su poder o su influencia. Para seguir esa intención se realizó un acuerdo, al menos tácito, entre quienes dirigían el juego que, en otros numerosos puntos, mostraban bien poca armonía: el presidente del consejo italiano, Sonnino, anticlerical furioso; el viejo jacobino Clemenceau; el presbiteriano Lloyd George; el puritano Wilson. La eminencia gris de todo era el presidente de la joven República checoslovaca, a la que los tratados iban a erigir en potencia, Massaryk, alto dignatario de la Francmasonería, peligrosamente hábil.

Sería un poco simplista explicar por la sola voluntad de unos cuantos hombres los más desagradables resultados de los acuerdos de 1919. Es evidente, por ejemplo, que el hundimiento y la dislocación del frágil edificio que era el Imperio austro-húngaro era inevitable desde el momento en que Francisco José cometiera la locura de comprometerlo en la trágica aventura. Pero no es menos cierto que esa paz singular que dejó subsistir intacta a Alemania dominada por Prusia, derribó el imperio católico de los Hasburgo, no dejando de Austria «más que un harapo miserable» e hizo de Hungría un Estado que apenas podía vivir, llevaba un sello masónico y protestante que ha sido bien reconocido. «La imbécil paz de Clemenceau —decía Aristide Briand a un confidente— es una paz protestante dirigida contra Roma... No sospechará usted nunca hasta qué punto el odio al Papa inspira a todo ese mundo.» [1]

De primera intención, la situación mundial, tal como salía de los tratados de paz, no parecía muy favorable a la Iglesia. Y había que añadir que en diversos lugares sufría sangrientas pérdidas. En México la persecución había alcanzado un giro trágico: parecía que el enemigo trataba de quebrantar la raíz misma del Cristianismo. En el Próximo Oriente, Asia Menor y Persia, una ola de atrocidades desbordaba todas las comunidades cristianas, tan terrible que, cuando pudieran calcularse las pérdidas, había que estimar en más de tres millones el número de cristianos desaparecidos en las matanzas y la deportación.

Benedicto XV sacaría de esa situación el máximo para que la Iglesia reconquistara su puesto en todas partes. Por lo demás, en las cláusulas de los tratados firmados en Versalles y otros lugares, no todo era para la Iglesia motivo de tristeza. El catolicismo podía alegrarse de un gran acontecimiento histórico, consagrado por los tratados: la resurrección de la católica *Polonia,* a la que Benedicto XV había enviado sus mejores deseos en una nota diplomática el 1 de agosto de 1917, que no dejó de contribuir a dar ánimos a los polacos. El 14 de noviembre de 1918, el mariscal Pilsudski podía proclamar la resurrección de su patria, reconstruida mediante la reunión de los tres fragmentos que, en el siglo XVIII, se atribuyeran Prusia, Rusia y Austria. Benedicto XV reconoció inmediatamente al nuevo Estado y le envió como visitador apostólico a uno de los hombres más eminentes del Vaticano, el conservador de la Biblioteca Vaticana, Monseñor *Aquiles Ratti.*[1] Su labor no fue en absoluto reposada. Hubo de llevar delicadas negociaciones con los polacos, a propósito de los obispados alemanes de Silesia a cuya polonización se negaba el Vaticano. Y, sobre todo, se halló en Varsovia cuando la contraofensiva del ejército rojo, dirigida por un Napoleón soviético de veintiocho años, Tutjachevsky, alcanzaba a la misma capital, salvada en el último instante por una maniobra hábil de Pilsudski, a la que no fue ajeno uno de los grandes jefes franceses, enviado entonces a Polonia, el general

1. Testimonio del abate Renaud, ver más arriba, p. 60, nota 1.

1. El Cardenal Tisserant ha contado que Monseñor Ratti le condujo a la audiencia del Papa, vestido como estaba en aquel momento, con el uniforme de subteniente de Tiradores argelinos, y que dijo riendo a Benedicto XV: «Santísimo Padre, he aquí a mi agregado militar», a lo que Benedicto XV, también riendo de buen grado respondió: «¡Entonces, es que usted desea ingresar en la diplomacia, pues ya se ha buscado un agregado militar!». La anécdota la ha contado Michel de Kerdreur en su libro *Dans l'intimité d'un grand Pape,* p. 761.

Weygand. Pero Aquiles Ratti contribuyó no poco a restaurar una Iglesia polaca, a la que dio en seguida una gran fuerza la emocionante fidelidad de las masas. Preconizado oficialmente Nuncio en 1919, el futuro Papa Pío XI debía dejar su huella, la de un organizador experto, sobre la católica Polonia resucitada.

Otra nación católica alcanzó la independencia al mismo tiempo, al margen del cuadro de los tratados: *Irlanda*. Tras años de lucha llevada a cabo por ambos bandos muchas veces de forma salvaje, durante la cual ardió Cork, los *Sinn-Feiners* indujeron a los ingleses a admitir que la isla verde podría decidir libremente su destino. Lloyd George hizo votar el *Home Rule* y negoció pacientemente con los más moderados de los jefes irlandeses, Michael Collins y Arthur Griffith: el 6 de diciembre de 1921 se firmaba un tratado en Londres que reconocía la independencia de Irlanda, en un cuadro territorial desgraciadamente incompleto, ya que el Ulster con Belfast seguía siendo inglés. Combatido por *Eamon de Valera*, el tratado no sería aplicado hasta diez meses después de la muerte de Benedicto XV. Pero la victoria de los católicos irlandeses no ofrecía duda a nadie.

Había incluso un punto en la construcción diplomática de los tratados que, de manera bastante sorprendente, consagraba la presencia de la Santa Sede y de su autoridad. Cuando los negociadores dispusieron la suerte de las antiguas colonias alemanas, se planteó la cuestión de establecer a quién se atribuía la propiedad de las misiones católicas que se hallaban en aquellos territorios. Algunos hablaban de transmitirlas a las misiones protestantes. Finalmente fueron atribuidas a la Santa Sede por el artículo 438 del Tratado de Versalles, y esa atribución fue confiada por una carta de Lord Balfour. Era reconocer la autoridad supranacional del Papa en toda la obra misionera. El hecho ha sido pocas veces subrayado: y tiene importancia.

Pero una gran decepción señaló para Benedicto XV este período en que la nueva Europa trató de organizarse establemente. A pesar de todos los defectos que han podido reconocérsele, el Tratado de Versalles no dejaba de constituir, en frase de Clemenceau, «un ensayo de pacificación duradera» que buscaba, por primera vez en la Historia, «los puntos firmes de un establecimiento de la justicia entre los pueblos». «Era mejor que quienes la habían ejecutado», pero quedaba por aplicar sus cláusulas y, sobre todo, por hacer triunfar el espíritu de equidad en que habían pretendido inspirarse sus redactores. Sería necesaria una «creación continua», según Poincaré, y para velar por ella los vencedores resolvieron crear un organismo supranacional.

Ahora bien; entre todas las potencias, en 1917, tal vez demasiado pronto, Benedicto XV había sido el primero en preconizar la creación de una autoridad encargada de prevenir los conflictos, obligando a todas las naciones a someter sus litigios a arbitraje e imponiendo, bajo control, un desarme progresivo, castigando incluso a los contraventores de ese pacto. Ese proyecto había sido llevado muy adelante en su elaboración por la *Unión Católica de Estudios Internacionales*, que había celebrado sesiones de trabajo en Suiza durante la guerra. ¿Se inspirarían en otros principios los «Catorce Puntos» que algo más tarde propuso el Presidente de los Estados Unidos, Wilson? Especialmente el decimocuarto, que preveía la creación de un organismo internacional en todo análogo a la fundación propuesta por el Papa. Por el momento fueron pocos los que hicieron la confrontación y reconocieron el mérito del pontífice. Pero, hablando ante la Asamblea de la Sociedad de Naciones, el 3 de octubre de 1924, el Presidente de la Confederación Helvética, Joseph Motta, rendía homenaje al desaparecido Papa: «Si la humanidad llega un día a suprimir la guerra —lo que tal vez está aún algo lejano— deberá esa conquista de valor inestimable al principio de arbitraje, tal como fue propuesto por Benedicto XV.»

En Versalles, a pesar de las resistencias —entre ellas la burlona de Clemenceau—, Wilson hizo admitir el principio de una *Sociedad de Naciones*, a la que todos los Estados libres podrían adherirse. Tendría por objeto imponer

a todos el respeto al derecho ajeno, el recurso a la conciliación y al arbitraje en caso de dificultad, la renuncia a los excesivos armamentos y a la diplomacia secreta. Se preveían contra los agresores sanciones económicas, e incluso, eventualmente, militares. Con su Asamblea, en la que todo Estado, grande o pequeño, estaba representado por un delegado, con su Consejo que celebraba tres sesiones anuales, su Secretariado permanente, su Tribunal permanente de justicia internacional, de trabajo y otras secciones, la construcción wilsoniana poseía gran empaque, y muy pronto tendría en Ginebra, a orillas del Leman, un Palacio impresionante. Pero, de hecho, ¿qué fuerza real podía representar desde el momento en que no se le proporcionaba un ejército internacional, y los Estados Unidos, por el voto del Congreso, se apartaban de Wilson, se negaban a firmar los tratados y no participaban en la Sociedad de Naciones?

Sin embargo, hubiera parecido normal que la más alta potencia espiritual quedara asociada a tal empresa, fundada en la primacía reconocida de los valores de justicia. Pero fue cuidadosamente excluida por la misma hostilidad que contra ella se había manifestado desde el comienzo de las negociaciones. Mirando las cosas a mayor distancia, podemos preguntarnos si hubiera sido deseable que, como miembro de la Sociedad de Naciones, la Santa Sede se hallara comprometida en cuestiones puramente temporales, en medio de intrigas en las que —el porvenir lo mostraría pronto— las leyes morales serían tratadas de un modo muy singular. Mas por el momento los católicos juzgaron muy severamente esa exclusión y, por lo mismo, se inclinaron a mostrar una desconfianza sistemática hacia la institución ginebrina, protestante y masona. En cuanto a Benedicto XV, afectado primero por el ostracismo que le hería, adoptó muy pronto una actitud generosa; no sólo declaró aprobar y bendecir a la Sociedad de Naciones, sino que encargó a la Unión Católica de estudios internacionales que estableciera un contacto permanente con la organización de Ginebra y, en puntos concretos, logró incluso establecer una colaboración entre la Iglesia y la nueva institución. También vio la Santa Sede con sumo placer que los católicos ocuparan puestos importantes en la Oficina internacional de trabajo y que otros siguieran los esfuerzos de la Oficina de colaboración intelectual. Se consultó al Vaticano cuando se trató de arreglar la suerte de las misiones de los territorios colocados bajo mandato y cuando se discutió la situación jurídica de los Santos Lugares. También intervino en los estudios sobre la reforma del Calendario, de la que se hablaba mucho al terminar la guerra. Tomó también la iniciativa acerca de muchos puntos graves: así, Benedicto XV denunció la persistencia de la esclavitud en numerosas regiones de Africa y del mundo musulmán y lanzó un conmovedor llamamiento —fue ése uno de sus últimos gestos— a favor de la ayuda a la Rusia soviética, presa entonces de una terrible hambre.[1]

Así, excluida de las negociaciones oficiales, la Iglesia se halló, gracias a la habilidad de Benedicto XV, oficialmente presente en la paz que se elaboraba. El Papa Della Chiesa juzgó esa paz con una lucidez que contrasta con el entusiasmo un tanto ingenuo a que se dejaron llevar tantos hombres de Estado. Mientras, después de Wilson, muchas voces enfáticas anunciaban que una era de paz eterna acababa de iniciarse bajo la égida de la Sociedad de Naciones, el Padre común, atento a las protestas que se elevaban en tantos lugares contra lo que los alemanes llaman el *Diktat* de Versalles, proponía la cuestión en su verdadero terreno. A los periodistas franceses venidos a visitarle recordaba, con esa voz dulce y baja cuya firmeza sorprendía a cuantos la escuchaban, que su deber más imperioso era trabajar por la reconciliación de los corazones, evitando cuanto pudiera mantener el odio y el espíritu de venganza. Y en 1920, al dedicar a ese tema una encíclica admirable, *Pacen Dei*

1. Cfr. Yves de la Brière, *L'Organisation internationale du monde et du Saint-Siège*, París, 1924.— Ver también el artículo de Monseñor Bertoli, *Le Saint-Siège et l'organisation internationale.* (Rev. des Deux Mondes, 15 de mayo de 1961).

munus, hacía esta comprobación melancólica: «Si es verdad que se han firmado tratados de paz, no se ha suprimido el germen de las viejas discordias.» Como el águila que exhibía en sus armas familiares, Giacomo Della Chiesa veía con claridad: el futuro se encargaría de darle la razón.

Una política abierta: El restablecimiento de las relaciones con Francia

Cuando estuvieron prontos los tratados quedaban a Benedicto XV menos de tres años de vida. El Papa aprovechó lo mejor posible tiempo tan escaso para trabajar por la reconciliación general y, a la vez, restablecer donde fuera posible la presencia de la Iglesia. Inicióse una política nueva, que sería la de los pontificados siguientes, una política de apertura que tendía a ampliar perspectivas: obtendría importantes resultados.

Un primer gesto, espectacular y significativo, fue realizado ya a comienzos de 1919. El presidente Wilson vino a Europa y recorrió todas las capitales y, entre ellas, Roma. Se preguntaban las gentes si el Papa mantendría el principio establecido por Pío X, es decir, si se cerrarían las puertas del Vaticano al ilustre visitante en el caso de que visitara al Rey de Italia.[1] Con gran prudencia, Benedicto XV decidió que ni siquiera se plantearía la cuestión. Recibió a Wilson en su Biblioteca privada, reteniéndolo unos veinte minutos. El gesto pareción tanto más sorprendente y generoso cuanto que en la tarde del mismo día una asamblea que comprendía a los representantes de todas las sectas protestantes existentes en Italia acogía a su vez al presidente americano. Esa magnanimidad pontificia fue incluso interpretada por diversos periódicos como prueba de que se habían entablado negociaciones secretas para que América se encargara de internacionalizar la *Ley de garantías:* rumor que el Secretario de Estado cortó en seco. Al año siguiente se anunció oficialmente que, sin renunciar a los derechos recibidos de la Historia, el Papa derogaba el protocolo de su predecesor, a fin «de no hacer imposibles los encuentros tan útiles a la paz impidiendo las visitas de soberanos católicos a Roma». Medida inteligente y generosa, a la que respondió inmediatamente el anuncio de la próxima llegada a la Ciudad Eterna del Rey de los belgas, Alberto, y de su esposa, visita a la que sólo la muerte de Benedicto XV le impidió recibir.

De ese ensanchamiento de perspectivas, tan sorprendente en toda la actitud del Papa, ninguna prueba tan perentoria como la espectacular reconciliación con Francia. La situación había cambiado mucho. Al virulento anticlericalismo de 1905 habían sucedido en la opinión sentimientos bien diversos. La unión sagrada de los tiempos de la guerra había permitido a los adversarios conocerse mejor. En las trincheras, católicos y anticlericales entablaron frecuentemente amistad. Parecía difícil tratar como a ciudadanos de segunda clase a esos sacerdotes y religiosos que habían dado unánimemente prueba de su patriotismo, y de los cuales más de cinco mil habían muerto por Francia, mientras otros —como el Cardenal Amette a la cabeza— habían ayudado a los poderes públicos en campañas de opinión y en delicadas misiones. Hombres políticos conocidos como laicos de convicción, sobre todo Aristide Briand y Anatole de Monzie, pugnaban para que Francia restableciera sus relaciones diplomáticas con el Vaticano y se suavizara la ley de Separación...

Benedicto XV fue puesto al corriente de ese cambio de estado de ánimo de los dirigentes de la Tercera República por el discreto enviado que tenía en París durante las negociaciones de paz, Monseñor Cerretti. Vio en seguida la importancia del hecho y qué consecuencias podrían deducirse de él. El hundimiento de la católica Austria-Hungría hacía indispensable la restitución a Francia de su antiguo papel de potencia católica. Sólo ella

1. Ver más arriba el incidente provocado por la visita a Roma del presidente Loubet, p. 161.

podía, en adelante, ayudar seriamente a las misiones y proteger a los católicos en el Cercano Oriente. Monseñor Cerretti entró, pues, en contacto con diversos hombres políticos franceses; viósele con frecuencia en el hotel de la calle Férou, donde habitaba Monzie.

Inequívocas señales de buena voluntad fueron dadas por el Vaticano al gobierno francés, especialmente a propósito de Alsacia-Lorena, donde se invitó al clero a no suscitar dificultades sobre el mantenimiento en aplicación del concordato, y donde el nombramiento de los obispos de Estrasburgo y Metz se realizó según los deseos de París. También en Marruecos la buena voluntad romana se señaló en la designación de un Vicario apostólico francés. En fin, dos muestras de benevolencia del Papa hallaron particularmente sensibles a los católicos franceses. Benedicto XV canonizó sucesivamente a dos de las más santas figuras de Francia: *Margarita María Alacoque,* la mística que fue una de las iniciadoras del culto del Sagrado Corazón, y *Juana de Arco,* a la que tantas voces habían invocado durante cuatro años como la Santa de la patria. La ceremonia del *16 de mayo de 1920* revistió un carácter de solemnidad muy particular; el gobierno de la República decidió hacerse representar por un delegado oficial con categoría de embajador: para tal cargo fue elegido un miembro eminente de la Academia francesa, el historiador Gabriel Hanoteux. Cuarenta y tres cardenales y 300 obispos acudieron al coro de San Pedro para oír a Benedicto XV proclamar a la víctima de la hoguera de Rouen «auténtica mensajera de Aquel que creó el mundo, Santa de Dios».[1]

La reconciliación era cosa hecha. Las primeras bases de un acuerdo fueron echadas por Monseñor Touchet, Obispo de Orleáns, gran promotor de la canonización de Juana de Arco. En toda ocasión explicó a Roma que París estaba lleno de buena voluntad y, en Francia, que Benedicto XV no era el «Papa teutón» que se había dicho. Entabláronse negociaciones, conducidas, por parte francesa, por el encargado de negocios, Doulcet, y por parte vaticana, por Monseñor Eugenio Pacelli. El restablecimiento de las relaciones diplomáticas fue decidido sin dificultad, aunque hubo en la Cámara y en el Senado algunas resistencias, sobre las que pasó Aristide Briand. Y mientras el embajador Jonnart volvía a Roma a instalarse en el Palacio Taverna, Monseñor Maglione regresaba, en 1922, al palacio parisiense de la Nunciatura.

Dado ese primer paso siguió otro sin tardanza alguna. Había que dotar a la Iglesia de Francia de un estatuto legal. Pío X había rechazado las Asociaciones de cultos y la situación de los edificios sagrados era aún incierta. Por otra parte, un movimiento de opinión, apoyado por la Asociación de Religiosos ex combatientes, quería la revisión del estatuto de las congregaciones religiosas. Un sacerdote buen diplomático fue encargado directamente por Benedicto XV para que preparara nuevos acuerdos: el abate Ferdinand Renaud;[1] entró en contacto con los principales políticos franceses, especialmente con Aristide Briand, ayudado por grandes juristas, como Henri Barthélemy. Se estableció un acuerdo, cuyo texto examinó y corrigió personalmente el Papa. Se mantendría la legislación republicana, «no quiero en absoluto hacer venir a la República a Canossa» —dijo prudentemente Benedicto XV—, pero el Papa reconocería graciosamente al Gobierno francés un derecho de inspección sobre los nombramientos episcopales, como si existiera un concordato. De parte francesa se haría la vista gorda a la reinstalación de religiosos y religiosas de diversas congregaciones y a la reapertura de numerosas escuelas congregacionistas. En cuanto a las Asociaciones de culto no se las admitía más de lo que había hecho Pío X, pero, gracias a la obstinación de Monseñor Cerretti, se llegó a una fórmula bastante análoga a la de las Sociedades de culto canónico-legales que antaño parecieran aceptables a los obispos de Francia. Tales fueron las Asociaciones diocesanas, a las que el Consejo de Estado dotó de un estatuto legal. Quedaba, pues,

1. Hizo apresurar también el proceso de beatificación de Teresa de Lisieux.

1. Ver, más arriba, cap. V, p. 167, nota 1.

establecido en Francia un régimen nuevo (que Benedicto XV ya no vería funcionar, pues su muerte fue contemporánea a la firma definitiva de los acuerdos), un régimen que ponía término a una situación ambigua. Algunos católicos lo consideraron insuficiente y desearon que se preparara un verdadero concordato. Pero la prueba de que no le faltaban cualidades está en que, a pesar de las sacudidas de la política francesa y a pesar de los manejos anticlericales del Bloque de izquierdas y del Frente Popular, todavía dura.[1]

Benedicto XV y los asuntos italianos

También en Italia quiso Benedicto XV aprovechar la ocasión de la gran renovación ocasionada en todos los problemas por el hecho de la guerra para reforzar la autoridad de la Sede apostólica y acrecentar la influencia de la Iglesia. Dos cuestiones quedaban por resolver: la de las relaciones del Papado con el Estado italiano y la de la participación de los católicos en la vida política de su país. En una y otra las decisiones y observaciones de Benedicto XV prepararon el futuro.

En la época de su elección para el trono pontificio, su actitud con respecto a los expoliadores no había sido diversa de la de sus predecesores. No había dado la bendición *Urbi et Orbi* desde la logia exterior de la basílica; desde entonces no salió una sola vez del Vaticano, dando a entender con ello que seguía considerándose prisionero, por más que constantemente evitaran aludir a esa situación. Pero las dificultades que la guerra le había causado en sus relaciones con los Estados católicos le persuadieron de las ventajas que sacaría su misión espiritual de una reconciliación con el Quirinal. Durante las mismas hostilidades, una comisión cardenalicia examinó la cuestión de saber en qué condiciones sería posible un *modus vivendi*. En el mismo momento en que el Gobierno italiano ponía el veto que ya hemos visto a cualquier intervención de la Santa Sede en los tratados de paz, se entablaban contactos secretos entre emisarios de ambos poderes. Tales contactos prosiguieron después de la guerra. En París, donde Monseñor Cerretti habló de ello con los diplomáticos italianos, y después, en Roma, donde el abogado consistorial, Pacelli, hermano del Nuncio en Alemania, y futuro negociador de los Pactos de Letrán, llevó a cabo negociaciones cuyos detalles escapan a la Historia. En 1921, *Il Messagero*, por entonces el gran diario de la izquierda, hizo alusión al caso deseando que cuanto antes se entablaran negociaciones, y el *Tempo*, periódico liberal gubernamental, escribió: «Hay que hallar una solución a esta vieja y molesta cuestión romana.»

Acerca de la otra cuestión, pudo al menos el Papa tomar una decisión el *non expedit* que desde Pío IX prohibía a los católicos italianos participar en la vida política —si no era en el cuadro municipal— había sido muy suavizado por Pío X.[1] Los obispos no dejaban de usar el permiso que se les diera para autorizar a los católicos a presentarse a elecciones y a los electores a votar por ellos. El «pacto Gentiloni» había permitido incluso que entraran en el Parlamento numerosos católicos diputados. También en este punto la experiencia de la guerra mostró a Benedicto XV que era imposible permanecer siempre en una situación ambigua: cuando se trató de la entrada de Italia en la guerra junto a los Aliados, los católicos poco favorables a la intervención —como el mismo Papa— no pudieron imponer sus puntos de vista. Así cuando, una vez firmado el armisticio, se trató de nuevas elecciones, la Sagrada Penitenciaría anunció oficialmente que la regla del *non expedit* quedaba derogada. Los católicos italianos, cuya masa podía ser decisiva, intervendrían en adelante en la política.

Lanzóse inmediatamente la idea de agruparlos en un partido sólido para que fueran

1. Teniendo en cuenta que en las diócesis de Estrasburgo y Metz, el concordato sigue en vigor.

1. Ver, más arriba, p. 172.

completamente eficaces. Recordemos la desconfianza que habían manifestado León XIII y Pío X para con los partidos católicos, y especialmente para con aquellos que se atenían a la democracia cristiana.[1] Benedicto XV superó esa desconfianza. Los católicos tendrían que actuar dentro de las líneas de un régimen democrático: prohibirles inspirarse en los principios democráticos hubiera sido paralizarlos.

En los últimos tiempos de la guerra, dando por cierta la evolución de la situación, algunos hombres —la mayoría de los cuales habían pertenecido a la Obra de los Congresos— decidieron preparar el nacimiento de un partido demócrata cristiano destinado a reunir a los católicos en un plano ya no sólo religioso y apostólico, como el de la *Unión popular*, sino con vistas a una acción política. Los jefes eran el conde Grosoli, expresidente de la Obra de los Congresos, el periodista Montini, que estaba al frente de la Unión electoral, el conde Santucci y, sobre todo, *Dom Sturzo*, que, desde el término de la Obra, ocupaba un puesto clave en el secretariado general de una de las grandes centrales católicas.[2] A decir verdad, fue ese fino sacerdote, avisado, modelo de lo que llama Montaigne una «cabeza bien hecha», el verdadero promotor de la empresa. Tanto por sus virtudes como por sus dotes de orador, de escritor y, al mismo tiempo, de organizador, adquirió pronto en el naciente movimiento una considerable autoridad moral. Italia aprendería a contar con este hombre de acción mística, este hombrecillo de rostro surcado de arrugas, de ojos centelleantes de valor y tal vez de genio.

Dom Sturzo y sus amigos plantearon la cuestión al Secretario de Estado y al mismo Papa: ¿sería admitido en las altas esferas el proyecto de semejante partido? La respuesta fue favorable. El 17 de noviembre de 1918, trece días después del armisticio austro-italiano, Dom Sturzo anunció en Milán el nacimiento del *Partido Popular Italiano* (P.P.I.), y el 18 de enero de 1919 fue oficialmente proclamada su constitución. El nuevo partido se inspiraba en los principios de la doctrina católica y, especialmente en materia social, de la *Rerum Novarum*, pero no sería confesional. Poco después fue publicado un programa de doce puntos, extenso —quizá demasiado—, pero que proponía de una vez a la nueva formación los más nobles ideales en materia de justicia social, de moral internacional, de organización administrativa. Llegaba a tomar posiciones tan audaces sobre determinados puntos que, al cabo de cuarenta años, la realidad no ha podido alcanzarlas todas, por ejemplo, en cuanto a la reforma agraria y al reparto de las grandes propiedades de tierras. Victorioso en las elecciones de 1919, en las que obtuvo cien puestos, el P.P.I. conocería hasta 1922 el período más brillante de su existencia, ganando otros siete puestos en 1921 (abril), haciendo votar —si no aplicar— los proyectos de ley que más estimaba, participando en formaciones ministeriales, pero secretamente amenazado por las divergencias que se observaban entre sus dos grupos constitutivos, cristiano-demócratas, avanzados y burgueses conservadores, y acusado por los reaccionarios de promover un bolchevismo blanco.

Frente a esta nueva formación la actitud de Benedicto XV fue de gran habilidad. Conocía la fe y la fidelidad sincera de los dirigentes del P.P.I., pero no ignoraba que, sobre la cuestión romana, muchos se sentían muy embarazados y no querían condenar al régimen que había realizado la unidad de Italia, al mismo tiempo que temían el tener que desaprobar la postura oficial del Papado. Por otra parte, con extrema finura, se dio cuenta de que el P.P.I. no debía aparecer en modo alguno como sometido a las directrices de la Santa Sede. Así, cuando se le preguntaba qué pensaba de los miembros del nuevo partido, Benedicto XV, respondía simplemente: «Nunca han entrado en el Vaticano y nunca entrarán.» Lo que era una comprobación de hecho, pero no una desaprobación que hubiera hecho poco convincente las relaciones personales que el Papa mantenía con algunos de los principales

1. Ver, más arriba, pp. 173 y sigs.
2. Ver, más arriba, p. 177.

jefes del P.P.I., especialmente con Santucci y Grosoli.

Esa actitud de prudencia tendría felices consecuencias más tarde, cuando el régimen democrático italiano, dividido contra sí mismo, corriera a su perdición, dejando por su propia debilidad a otra formación más vigorosa y duradera imponerse a todos los partidos de tipo clásico: la de los «fascios de combatientes», que agrupaban a los más ardientes de los antiguos soldados de la guerra, al socaire de las decepciones de la paz. Benedicto XV no vería ya la llegada del fascismo al poder, pero está fuera de duda que aquel penetrante observador de la política que había en él no dejó de prever esta peripecia de la Historia. Lo prueba bastante un hecho imperceptible en sí mismo.[1]

Durante el verano de 1921, en el momento en que la situación se estropeaba rápidamente en toda Italia, cuando la moneda se venía abajo, subía el precio de la vida, los obreros en huelga se adueñaban de las fábricas, las escuadras comunistas atacaban a los oficiales del ejército y su propaganda anunciaba la sovietización inminente del país, el jefe de los «fascios», *Benito Mussolini*, pronunció un discurso en el que llamaba a los italianos para que volvieran a su grandeza de antaño, y declaró que la universalidad de Roma se debía en gran parte a la irradiación del Papado. Evidentemente, era un sondeo con respecto a la Santa Sede. Corrió el rumor de que había sido aconsejado por un eminente jesuita, amigo suyo, el Padre Tacchi-Venturi. Poco después, Mussolini pidió al conde Santucci —a quien inquietaba la orientación izquierdista de parte del P.P.I.— que le pusiera en contacto con una personalidad calificada del Vaticano. El encuentro tuvo lugar, en gran secreto, en el Hotel Santucci, plaza *della Pigna*, entre el Cardenal Gasparri y el futuro Duce. Este preguntó al Cardenal qué condiciones pondría la Santa Sede para arreglar la cuestión romana, si un día el movimiento de los «fascios» se hallaba en condiciones de dirigir la política italiana. Fue aquel el primer paso hacia la *Conciliazione* que, ocho años más tarde, el mismo Cardenal Gasparri debía establecer con el nuevo régimen, dirigido por el antiguo diputado romañolo. Y es justo atribuirlo en homenaje a quien lo fraguó, Benedicto XV.

1. Contado por Fernand Hayward en su *Benoît XV* (p. 133).

La Iglesia presente en todas partes

La eficaz habilidad de que Benedicto XV dio testimonio en los asuntos de Francia e Italia vuelve a encontrarse en todos los sectores en que intervino, es decir, prácticamente en todos. Efectivamente, apenas hay país en el que no se asista, durante los breves años en que le fue posible actuar, a felices intervenciones del Papa Della Chiesa, cuyo constante objetivo fue volver a introducir a la Iglesia en el gran escenario político y hacer sentir su influencia incluso allí donde parecía eliminada. En el umbral de los años 20, la Europa nueva, cuyas estructuras se manifestarían tan frágiles, aparecía aún aureolada de promesas. Afirmábanse en ella jóvenes fuerzas católicas, dispuestas a participar en la construcción de lo que parecía un brillante porvenir. Benedicto XV se dio perfecta cuenta de las oportunidades que la situación ofrecía a la catolicidad, y desarrolló, para aprovecharlas, una acción cuya amplitud y multiplicidad bastarían para colocar su pequeña y endeble figura en un puesto de primer orden en la historia del Papado contemporáneo.

Esa afirmación de la presencia católica no planteó en muchos países serios problemas. Bélgica, cuya trágica suerte llenara de angustia el corazón de Benedicto XV durante la guerra, se levantó rápidamente de entre sus ruinas; la Iglesia que, bajo la prestigiosa influencia del Cardenal Mercier, había sido uno de los bastiones de la resistencia frente al ocupante, quedó naturalmente asociada a ese renacimiento; el partido católico belga consiguió, aunque no poseía la mayoría absoluta en el Parlamento, mantener a un católico al frente

del gobierno; de 1919 a 1922 fueron votadas medidas sociales y financieras que se situaban en la línea de la *Rerum Novarum*. Los problemas que después agitarían al reino, aún no se habían planteado: formación de una izquierda democrática dentro del partido católico y desarrollo del movimiento de escisión flamenca.

Suiza, donde, durante la guerra, Benedicto XV había encontrado numerosos apoyos para sus obras de caridad, especialmente en la Misión católica suiza de prisioneros, instalada en Friburgo, fue testigo de cómo el catolicismo inauguraba esos progresos constantes que proseguiría hasta hoy, imponiéndose poco a poco al protestantismo; el nombramiento para la sede de Lausana-Ginebra, hecho en 1920 por el mismo Papa, de un notable Obispo, Monseñor Besson, no fue ajeno a esa expansión.

En España, donde la situación política era, sin embargo, todo menos que tranquila, y donde los rojos reanudaban contra el clero una acción terrorista, de la que caía víctima el Arzobispo de Zaragoza,* el Rey Alfonso XIII quiso subrayar de manera llamativa que su país había vuelto a ser el reino católico de antaño: para agradecer a Dios el haber preservado a su pueblo de los sufrimientos de la guerra, consagró a la nación al Sagrado Corazón de Jesús. Idéntica política de conciliación fue llevada a cabo en Portugal —aquel Portugal que acababa de recibir del cielo, el 13 de mayo de 1917, el misterioso mensaje de Fátima—,[2] tras haber llevado las elecciones a una fuerte mayoría católica al poder, la presidencia de Sidonio Paes abrió una nueva era. Benedicto XV aprovechó la ocasión para restablecer relaciones diplomáticas con Lisboa, mientras la ley de Separación quedaba relegada al silencio, los sacerdotes prisioneros eran puestos en libertad, los bienes eclesiásticos devueltos y el culto divino normalizado: por lo demás, se trató de un breve claro; los disturbios comenzaron de nuevo, y muy pronto, a sacudir la frágil república. El presidente Paes cayó asesinado y los golpes de Estado en serie establecieron ante todo una inseguridad de la vida pública de la que el país no saldría hasta 1926.

Alemania produjo, al principio, inquietudes análogas y aun peores; la derrota militar fue seguida de un movimiento revolucionario que pareció ir a sumergir a todo el país. Guiado por Liebknecht y Rosa Luxemburg, el movimiento *Spartakus* sublevó a los marineros del Báltico y a los obreros de Berlín; parecía cercana la bolchevización. De hecho, el ejército, que seguía siendo sólido, y un hombre de hierro, Noske, aplastaron —a mediados de enero de 1919— a los revolucionarios, que no habían sabido aprovechar la ocasión. Una Asamblea nacional, reunida en Weimar, estableció una República democrática liberal. Benedicto XV apoyó a esa «República de Weimar» lo mejor que pudo. Se tomó una decisión significativa: el traslado de la nunciatura apostólica de Munich a Berlín, capital imperial; esa nunciatura siguió confiada al gran diplomático que la presidía desde 1917, y seguiría al frente de ella durante doce años, Monseñor Eugenio Pacelli. La diplomacia vaticana actuó para que los vencedores no abrumaran a Alemania y para que ésta fuera readmitida en el concierto de las Potencias.

Por otra parte, ¿no tenía el catolicismo grandes oportunidades en esa Alemania nueva? El partido del Centro, con noventa diputados, representaba una quinta parte de los representantes en la Asamblea Constituyente. Su jefe, *Erzberger*, sencillo maestro de la Selva Negra, clarividente y devoto, era una de las personalidades más brillantes de la vida política alemana. En la Constitución votada el 11 de abril de 1919, los católicos lograron que se les reconociera, bajo la rúbrica de derechos fundamentales, la libertad y la paridad totales que reclamaban desde hacía más de un siglo. Fueron votadas leyes en las que se dejaba sentir la influencia del catolicismo social. Y los *katholikentag* alcanzaron, para su reunión anual, cifras prodigiosas, más de medio millón bajo la presidencia del alcalde de Colonia, *Conrad Adenauer*. En realidad, la situación era menos favorable de lo que parecía. Los alemanes, heridos por la derrota y disgustados por

* *N. al. E.* El texto dice erróneamente, l'archevèque de *Barcelona*.

1. Ver, en tomo siguiente, cap. XIII.

tener al frente a un burgués de chistera en vez de a un general con casco puntiagudo, convertían en cabeza de turco a Erzberger, que había firmado el armisticio de Rethondes, en vez de imponer a los generales vencidos el firmarlo, y el odio contra aquel hombre alcanzó tal violencia que fue asesinado. Le remplazó otro católico, Wirth; pero la advertencia era seria. Otra surgía de la católica Baviera: con pretexto de que los jefes del Centro realizaban una ampliación del partido y aceptaban a los protestantes, aliándose con los socialistas y abriendo el camino a la revolución, los diputados bávaros se separaron y fundaron el Partido popular bávaro, *Bayerisch Volkspartei*, que muy pronto se mostró singularmente acogedor con respecto a las más violentas tesis del nacionalismo. Había allí, para el futuro, serias amenazas; mas cuando murió Benedicto XV estaban lejos aún de llamar la atención.

El interés del Papa no podía menos de dirigirse hacia la Europa central, donde la desaparición del Imperio de los Hasburgo dejaba el sitio a un mosaico de Estados, cuyo porvenir parecía a muchos demasiado incierto. Cuando fueron firmados los tratados de Saint-Germain y Trianon, que separaban definitivamente a Austria y Hungría, Benedicto XV no ocultó a quienes vivían cerca de él lo que pensaba de aquella balcanización del mundo danubiano. No siempre habían sido buenas las relaciones entre el Vaticano y la «doble corona», pero el hundimiento de una gran potencia católica significaba un retroceso del catolicismo. El Papa mostró todo lo que pudo su simpatía a aquella Austria convertida en una enana deforme, con 80 000 kilómetros cuadrados y siete millones de habitantes; recibió al canciller Renner con una solemnidad y una benevolencia intencionadas, entregándole una importante suma para aliviar las miserias de su pueblo —que eran realmente grandes— y evocó en un discurso al burgomaestre Lueger y la obra realizada por el Partido social cristiano que aquél había fundado,[1] y que seguía conservando el primer puesto en la política del país.

1. Ver, más arriba, pp. 183.

En Hungría los acontecimientos tomaron al principio un sesgo más terrible. Exasperada por la miseria, herida en su orgullo por la situación en que se le había dejado a ella, vieja nación histórica, entregada a las arrogancias y caprichos de aquellos mismos pueblos a quienes hasta la víspera había sometido, la nación magiar se adormeció en el ensueño de que el comunismo podría salvar la integridad territorial del país de San Esteban. Ciento treinta y tres días de dictadura roja, bajo la férula de Bela Kun, un terror que se desató sobre muchos elementos del clero, le abrieron los ojos. Cuando las tropas rumanas, llegadas hasta Budapest, hubieron barrido el régimen comunista y en lugar del archiduque José, descartado por los Aliados, tomó las riendas del poder el almirante Horthy, Hungría quedó más dolorida aún, más martirizada. Benedicto XV envió entonces como Nuncio a un hombre notabilísimo, Monseñor Schioffa, al mismo tiempo diplomático, organizador e infatigable apóstol de la caridad: este hombre ayudó poderosamente a la constitución del Partido social-cristiano húngaro, que debía ocupar un gran puesto en la vida política de su país hasta la segunda guerra mundial

Pero, aun mostrándose activamente benévolo para con los vencidos, Benedicto XV supo establecer también sobre bases sólidas las relaciones de la Iglesia con los jóvenes Estados que acababan de nacer. Checoslovaquia fue reconocida oficialmente muy pronto por la Santa Sede; al Arzobispo de Praga se le confirió la autoridad primada; nació un partido popular católico, al que se unieron gran número de asociaciones en las que militaba una juventud entusiasta; a pesar de la presencia en el gobierno de varios francmasones —uno de ellos era Benes— el flujo del catolicismo en el nuevo Estado parecía irresistible; las campañas *Los von Rom* y la propaganda a favor de una Iglesia nacional que pretendía descender de los viejos hussitas * apenas tuvieron éxito. Se esta-

* Seguidores de Juan Huss, el heresiarca bohemio que introdujo en su patria las doctrinas del inglés Wiclef. Conminado a presentarse ante el Can-

blecieron relaciones diplomáticas con Rumania y el Nuncio asistió a la coronación del Rey Carol. También el gobierno de Belgrado dio a entender su deseo de pleno acuerdo con la Sede apostólica; la nueva Yugoslavia contaba ya en su seno con grandes masas de católicos, croatas y eslovenos; se envió una misión para estudiar los problemas que planteaba la nueva situación.

Ni siquiera desesperó Benedicto XV de establecer relaciones con la Rusia soviética. La calurosa participación del Vaticano en la campaña internacional contra el hambre, cada vez más dura en aquel país, y el envío de una misión oficial de asistencia, no fueron más que un aspecto de una política de perspectivas más amplias. Para preparar una reanudación eventual de relaciones se hizo un profundo estudio de sondeo, llevado a cabo en el Vaticano y por observadores enviados a Rusia. Al mismo tiempo se trabajaba para reorganizar la Iglesia católica rusa; ¿acaso no se le abría en adelante una puerta, puesto que la Ortodoxia había perdido su antiguo título de Iglesia oficial? Nada de ello impidió que Benedicto XV respondiera al llamamiento de los altos dignatarios de la Iglesia rusa, que le referían la dolorosa persecución de que dicha Iglesia era víctima y le rogaban que interviniera. Efectivamente, se dio un paso por parte de la Secretaría de Estado ante Lenin, al que respondió Chitchirin, Comisario del pueblo para Asuntos Exteriores, con un largo memorial, que el Vaticano tuvo la elegancia de hacer publicar en *L'Osservatore Romano*.

De esta manera, en los tres años que siguieron al restablecimiento de la paz, se vio a la Iglesia manifestar su presencia en toda Europa. Si se piensa que, al mismo tiempo, creando la Congregación para las Iglesias orientales y el Instituto de Estudios orientales,[1] Benedicto XV daba un nuevo impulso a la acción de la Iglesia en todo el Próximo Oriente, que con la *Maximum illud* abría un nuevo campo a las misiones,[1] que intervenía en los Estados Unidos, especialmente patrocinando y recibiendo personalmente a los Caballeros de Colón, a punto de convertirse en el ala progresiva del catolicismo americano,[2] es difícil no reconocer en el enfermizo Papa Della Chiesa el heredero de León XIII y anunciador de Pío XI, de ese Pío XI que, en tan amplia medida, iba a seguir sus huellas. El prestigio de la Sede apostólica salió reforzado de este pontificado que algunos han pretendido gris. Al anunciar la creación de una embajada neerlandesa ante la Santa Sede, el presidente del Consejo, Van der Linden, protestante, declaraba ante el Parlamento en La Haya: «No existe hoy un centro político más importante que el Vaticano para ejercer una influencia en interés de la paz. El Papa forma parte, verdaderamente, de las grandes Potencias.»

Pío XI, el Papa de los acuerdos

El camino mostrado por Benedicto XV fue seguido por su sucesor, Pío XI, con toda la energía de una personalidad excepcionalmente fuerte. Una política abierta, resuelta a restablecer el contacto con los hombres de su tiempo, he aquí lo que anunció el primer gesto público realizado por el nuevo Papa, esa bendición *Urbi et Orbi* que, el 6 de febrero de 1922, en las primeras horas de la tarde, inmediatamente después de su elección, dio a la muchedumbre desde lo alto de la logia exterior de la Basílica de San Pedro, y no desde la galería interna, como habían hecho sus dos predecesores, gesto que causó enorme sensación en el mundo entero. Como Benedicto XV, el nuevo Papa trabajaría por restaurar en todas partes la presencia de la Iglesia, sacando provecho de la situación creada por la guerra, pero a esa inten-

ciller de Constanza, lo hizo con salvoconducto del emperador Segismundo, pero a las pocas semanas fue encarcelado. Murió en la hoguera en 1415. *(Nota del Traductor.)*

1. Ver volumen siguiente.

1. Ver volumen siguiente.
2. Ver volumen siguiente.

ción, inspirada por un empirismo clarividente, Pío XI añadiría otra, bastante más amplia, la que le imponía la concepción grandiosa que él tenía de la misión de la Iglesia, la que formulaba su Nuncio en Francia, Monseñor Cerretti cuando hablaba de soberanía espiritual.[1] Así, pues, al mismo tiempo que iba a cerrar con brío el período de estabilización y de puesta en orden, el de la inmediata posguerra, iría preparando el terreno en el que la Iglesia —como él mismo había presentido— tendría que entablar otras luchas: combates en los que sería puesta en juego, precisamente, la soberanía de lo espiritual.

Nada más significativo de ese doble designio perseguido por aquel gran espíritu, que la política de acuerdos diplomáticos que Pío XI realizó durante la primera mitad de su pontificado. Es posible que se la haya sugerido un precedente histórico; después de la crisis de la Revolución y del Imperio, un gran hombre de la Iglesia, que era también un gran hombre de Estado, el Cardenal Consalvi, se había servido sistemáticamente, para restaurar los derechos y la autoridad de la Santa Sede, de un cómodo instrumento diplomático: el concordato.[2] La lección pareció excelente a Pío XI y al sabio consejero al que conservó junto a sí como Secretario de Estado, el Cardenal Gasparri. La situación de Europa no dejaba de tener analogías con la de cien años antes; como después del Tratado de Viena, buscábase un nuevo equilibrio y los Estados tenían interés en asegurarse el apoyo del Vaticano. Además, buen número de ellos, creados la víspera o resucitados, se preocupaban por organizar sus Iglesias nacionales, para lo que necesitaban de Roma. La ocasión era buena, para el Papado, para realizar ciertos proyectos que acariciaba hacía tiempo. Benedicto XV había obtenido ya resultados prometedores en diversos puntos de Europa: Pío XI iría más lejos.

Una política sistemática de concordatos fue iniciada y llevada a cabo, no sin obtener brillantes éxitos. Durante los diecisiete años del pontificado se firmaron quince acuerdos, convenciones solemnes o *modus vivendi*, al que hay que añadir el realizado con Portugal, preparado por Pío XI, pero firmado inmediatamente después de su muerte. Ningún soberano pontífice había concluido tantos tratados de esa clase: Letonia, Baviera, Polonia, Lituania, Checoslovaquia, Italia, Rumania, Prusia, Baden, Austria, Reich alemán..., la lista sola da una idea del esfuerzo realizado: pero hay que añadir países no europeos, como el Ecuador. Cada uno de esos tratados planteó problemas peculiares, exigió soluciones diferentes. Fueron más o menos satisfactorios; el mejor fue el firmado con Austria; algunos dejaron subsistir algunas dificultades, como el concordato polaco de 1925, que no puso término a la tensión causada por la cuestión de los uniatas de Rutenia y Ucrania. Hasta hubo un fracaso: el concordato yugoslavo, firmado en 1935, no pudo ser ratificado, pues la Iglesia ortodoxa excomulgó a quienes lo habían preparado.

Uno de los más sorprendentes éxitos fue obtenido en Checoslovaquia. La nueva república era fuertemente laica; sus dirigentes, masones y anticlericales, eran, en conjunto, hostiles a todo concordato con la Sede apostólica. Pero Praga necesitaba del Vaticano para arreglar diversos asuntos en relación con el antiguo régimen administrativo de la Iglesia en Bohemia y en Eslovaquia. De esta manera, en 1928 fue firmado un acuerdo de *modus vivendi*, que ponía los principios para la delimitación de diócesis, para el funcionamiento de las órdenes que tenían su sede en Viena y para la elección de los obispos. Su puesta en práctica no fue muy fácil. Pero Pío XI, hasta la guerra, mantendría buenas relaciones con el gobierno de Praga, aceptando remplazar en 1931 al Arzobispo, notoriamente germanófilo, y prohibiendo a los sacerdotes eslovacos que ayudaran a los autonomistas; a cambio de esto el gobierno puso inmediatamente término a un movimiento de confiscación de bienes eclesiásticos que ya se había iniciado; abandonó, de hecho, a la Iglesia hussita y hasta animó la reunión en Praga, en 1935, del Primer Congreso católico interna-

1. Ver, más arriba, cap. II, p. 51.
2. Ver el t. X de la presente obra, cap. III.

cional. Hermoso ejemplo de la habilidad de que dio testimonio Pío XI en todas estas negociaciones.

Esa política concordataria no fue sólo notable por su valentía, su flexibilidad y la amplitud de sus resultados. Lo fue todavía más por los caracteres nuevos de aquellos acuerdos, que manifestaban preocupaciones que Pío VII y Consalvi no habían siquiera conocido, y mostraban hasta qué punto había crecido la autoridad de la Sede apostólica y contra qué peligros trataba de pertrecharse. No sólo los nuevos acuerdos estipularon el reconocimiento absoluto de la libertad de culto, el derecho exclusivo para la Santa Sede de nombrar a los obispos, salvo objeción política de los gobiernos y el reconocimiento legal de las congregaciones, pero la Santa Sede trató constantemente de imponer a los gobiernos reglas muy estrictas referentes a las obras de la Acción Católica, las escuelas religiosas y los seminarios y la legislación sobre el matrimonio. En algunos países se concedió incluso a los miembros del clero inmunidades especiales en materia de servicio militar y hasta judiciaria. No se trataba sólo de normalizar las relaciones de potencia a potencia, entre el Vaticano y los Estados, sino de dar a la Iglesia los medios para cerrar el camino a las fuerzas contrarias en las instituciones y en las costumbres: de confirmar su soberanía espiritual.

Esta firmeza en el propósito fue a la par en Pío XI con una gran comprensión de los deseos de los Estados con los que trataba. En el momento en que obtenía ventajas sobre lo esencial, le importaba poco reorganizar las circunscripciones eclesiásticas para hacerlas coincidir con las nuevas fronteras, permitir al clero que prestara juramento a los gobiernos que lo pedían, aceptar —como en Polonia— el reparto de las tierras de la Iglesia, incluso prohibir a los sacerdotes que militaran en un partido político y hasta conceder —como en Rumania— que toda la jerarquía fuera nacional. Decisiones en las que no escaseaba la audacia y que, por el momento, no siempre fueron comprendidas: llevaban la señal de un gran espíritu.

Tres de esos acuerdos han parecido suscitar reservas por parte de los liberales, especialmente de aquellos que admiran más a Pío XI por haber denunciado tan vigorosamente los errores de los diversos totalitarismos: ¿por qué aceptó el ponerse de acuerdo con Estados cuyos principios nada tenían de democráticos? La cuestión fue planteada a propósito del concordato italiano, que siguió a los Acuerdos de Letrán, que normalizaban la Cuestión romana, del concordato concluido con el Tercer Reich hitleriano e incluso del que, preparado por los acuerdos de 1928 y 1929 y negociado después durante los últimos siete años de Pío XI, fue firmado por su sucesor el 7 de mayo de 1940 con el Portugal de Oliveira Salazar.

En este último caso, la manera en que el acuerdo fue establecido y, después, aplicado, es bastante significativa de las profundas intenciones del Gran Papa. Ciertamente es falso en absoluto el tratar de asimilar a los regímenes totalitarios el que en 1926, al término de una agitación sangrienta en la que el parlamentarismo se había descompuesto, instaló en Lisboa un golpe de Estado militar. El *estado novo;* animado desde abril de 1928 por un gran hombre de estado, el *profesor Oliveira Salazar*, que se convirtió en julio de 1932 en presidente del Consejo; era formalmente opuesto a las ideologías democráticas y parlamentarias, pero tampoco aceptaba ninguno de los principios del fascismo ni del nazismo. Dirigido por un católico fervoroso, discípulo de La Tour du Pin y de los católicos sociales franceses; instalado en el poder cuando se producía un verdadero renacimiento del catolicismo al que no fueron extrañas las apariciones de Fátima en 1917, el régimen de Salazar se adhería a los principios cristianos; tendía a restaurar las instituciones que el Cristianismo ha defendido siempre; la familia, el trabajo, la patria: el concordato hubiera podido consagrar una especie de unión íntima entre los dos poderes. Pero no hubo nada de esto. En pleno acuerdo, Pío XI y el presidente Salazar mantuvieron la separación de la Iglesia y el Estado y proclamaron su total independencia. Se llegaría a la cooperación entre los dos poderes —por lo demás no sin algunas dificultades—, pero no habría sumisión

alguna del uno al otro. La soberanía espiritual no se comprometería con la temporal. Y el *Cardenal Cerejeira*, que llegó al Patriarcado de Lisboa en el mismo momento en que entraba en el gobierno su antiguo camarada de la Universidad de Coimbra, su amigo Salazar, no dejaría de recordar las tesis de la Iglesia, base del concordato: separación y libertad.[1]

El acuerdo concluido por el Papa de *Mit Brennender Sorge* con el gobierno de Hitler parecía más sorprendente. ¿Fue el resultado de un error? No. ¿Hay que considerarlo una aprobación del régimen hitleriano? Menos aún. Bajo la República de Weimar, la influencia de los católicos fue considerable: en varias ocasiones el Centro proporcionó los Cancilleres del Reich, Fehrenbach, Wirth, Brüning, Marx, y durante mucho tiempo el ministro de trabajo, el abate Henrich Brauns. Los prelados políticos. Lauscher y Kaas ejercían una gran influencia, aunque no siempre conforme a los deseos de la jerarquía. Era normal que la Santa Sede aprovechara una situación favorable para negociar acuerdos, lo que hizo con los diversos países que constituían Alemania, Baviera, Baden y, sobre todo, Prusia, lo que le permitió crear el obispado de Berlín.

Pero cuando, minado en el interior, el régimen republicano se hundió bajo los golpes de Hitler en enero de 1933, Pío XI, que no ignoraba nada de los peligros que la doctrina nacional-socialista hacía correr al catolicismo, puesto que ya había excomulgado a quienes se adherían a ellas, no descartó de primera intención los ofrecimientos de negociación que en nombre del nuevo régimen le hizo el vicecanciller Von Papen, que además era católico muy conocido. Como escribió Monseñor Grober, Obispo de Friburgo, muchos católicos alemanes deseaban que se buscara un *modus vivendi* con el nacional-socialismo para frenar la acción de los elementos hostiles a la Iglesia, sin darse cuenta tal vez que eso podía significar empujar aún más a la masa de católicos ya atraída hacia el nacionalismo y el militarismo, hacia las camisas pardas. Pío XI era perfectamente consciente del peligro de la operación, pero decía: «Cuando se trata de salvar las almas sentimos el valor de tratar incluso con el diablo». Las negociaciones iniciadas con la República de Weimar, pero que iban lentas por la oposición conjunta de la izquierda y de los protestantes, fueron llevadas a buena marcha, y en julio de 1933 llegaban a término. En el papel, el concordato alemán es uno de los más satisfactorios del pontificado: no sólo se proclamaba en él la total libertad de la Iglesia, sino que se reconocían derechos y prerrogativas, la enseñanza de la religión católica se convertía en materia escolar en los establecimientos públicos y las congregaciones religiosas eran admitidas. Con este acuerdo el régimen nacional-socialista ganaba evidentemente prestigio internacional: lo reconocía la potencia espiritual más alta. Pero la Iglesia ganaba más aún: el concordato podría ser violado, y sobre este punto Pío XI no se hacía ilusiones; pero permitiría a los católicos batirse sobre posiciones innegables. En lo más dramático de la lucha que se entabló muy pronto entre el Tercer Reich y la Iglesia, el Cardenal Faulhaber exclamó: «El concordato firmado en 1937 es un tratado firmado libremente, y de pleno acuerdo: no se puede ni romperlo ni violar las convenciones sin hacer injuria al honor.» Esa es la razón de que Hitler hubiera de confesar que se arrepentía de haber firmado aquel pacto, pero el Cardenal Pacelli, que fue uno de sus artífices, declaraba al embajador de Francia Charles-Roux que nunca lo había lamentado: «Sin él —decía— no tendríamos ningún argumento jurídico para nuestras protestas.»

1. El cuidado de respetar este principio es tal que el jefe del Gobierno y el Patriarca, aunque camaradas de estudios en Coimbra, no se veían más que en público y oficialmente, para evitar que unas relaciones amistosas se prestaran a las críticas del clericalismo.

«Conciliazione»

De todos los acuerdos que firmó Pío XI, los más importantes, los que consagraron de manera más brillante su política, fueron los concluidos el 11 de febrero de 1929 con el Go-

bierno italiano. La cuestión que desde hacía sesenta años pesaba tanto sobre la actividad de la Santa Sede, la cuestión de Roma y de la soberanía temporal del Papa, recibió en este tratado una solución de singular audacia. Al mismo tiempo un concordato reguló la modalidad de la vida de la Iglesia en Italia.

Si es verdad que había salido al balcón exterior de la Basílica de San Pedro para bendecir a la muchedumbre después de su elección, Pío XI no volvió a indicar en los primeros días de su pontificado que quisiera abandonar la actitud rigurosa de sus predecesores. Incluso afirmó que también él defendería «las prerrogativas inviolables de la Iglesia y de la Santa Sede» y no salió del Vaticano más que para ir a su palacio de Castelgandolfo. Pero su intención no era permanecer ahí. En el mundo entero se manifestaba una corriente de opinión para que desapareciera de la Europa nueva esta espina; al felicitar al Cardenal Ratti por su elevación a la tiara, Aristide Briand formuló claramente el voto de que se encontrara una solución a la cuestión romana. Además Pío XI, nacido en la Italia septentrional, no alimentaba los mismos sentimientos de exigente apego a las tierras pontificias que sus predecesores que habían nacido en ellas. El Cardenal Gasparri, al que conservó como Secretario de Estado, era adicto a la idea de que la autoridad y el prestigio de la Sede apostólica no estaban ligados a las dimensiones más o menos grandes del dominio territorial en que serían establecidas sus bases.

Los contactos discretos entablados con los hombres políticos italianos se reanudaron. El presidente Nitti se encontró con el Cardenal Gasparri. Pero el advenimiento de Pío XI coincidió exactamente con los gravísimos acontecimientos que echaron por tierra el régimen democrático. Después de la interminable crisis ministerial de febrero de 1922 el poder fue ejercido, si puede decirse así, por el bondadoso Facta, «que no tenía consigo más que una policía ridícula y un par de soberbios mostachos blancos», y que no creía en absoluto en el peligro fascista. Los socialistas que, por su parte, sí que creían en ese peligro, aumentaron el desorden desencadenando la huelga general. En cuanto al Partido popular, su decadencia ya se iniciaba; entre el ala izquierda manejada por Dom Sturzo, y el ala derecha de Santucci y Grosoli, no dejaba de aumentar la tensión. Y aunque sintiera simpatía personal por Dom Sturzo, Pío XI se sentía inquieto por algunos de sus pasos, por el deseo que mostraba de entenderse con los socialistas y de establecer relaciones normales con los soviets —esos soviets de los que, desde Varsovia, el antiguo Nuncio conservaba tanto horror—. En tales condiciones, el Papa no llevó adelante las negociaciones sobre la cuestión romana con grupos políticos que no estuvieran ya en condiciones de hacer admitir por la opinión pública una solución razonable.

La situación cambió cuando, el 30 de octubre de 1922, las columnas de los camisas negras entraron en Roma, golpeando el suelo con sus botas de clavos, y cuando Mussolini, llamado al poder por el Rey Víctor Manuel, pareció aceptado por la mayor parte de la nación, incluida una facción de los Populares que tuvieron algunos ministros en su gobierno. El nuevo dueño de los destinos italianos no había olvidado su discreta entrevista con el Cardenal Gasparri. Con frecuencia repetía la frase de Crispi: «El más grande hombre político será el que resuelva la cuestión romana.» Realizáronse conversaciones secretas, en las que tomó parte el Padre Tacchi-Venturi. Prosiguieron incluso cuando, después del asesinato del diputado socialista Matteoti, en junio de 1924, Mussolini estableció la dictadura y barrió de la escena política a todos los demócratas, comprendidos los del Partido popular, por lo que Dom Sturzo hubo de huir a Londres.

El mismo Duce no perdía de vista la cuestión romana. En febrero de 1926 publicaba en su diario, *Il Popolo d'Italia*, un artículo anunciando su intención de hacer lo posible por arreglarla. Si quería reorganizar a Italia, era absolutamente necesario que la vieja nación católica recibiera un estatuto religioso, cosa en la que el Vaticano no consentiría nunca si previamente no se reconocía su soberanía. Por otra parte, Mussolini era político lo bastante

fino para no medir cuánto prestigio internacional le acarrearía una reconciliación con el Vaticano. Su buena voluntad estaba, pues, bien justificada. En cuanto a la de Pío XI, lo estuvo también, porque se dio cuenta de que había allí una ocasión única de negociar con un hombre que podía tomar decisiones por sí solo e imponerlas a toda la opinión pública —sin que por eso haya que admitir, con el conde Sforza, antifascista resuelto, que al hacer esto Pío XI quiso asegurarse «los medios de controlar un régimen que había nacido criminal».

En cuanto Mussolini se vio solo con el mando, hizo tomar ciertas medidas que gustaron a la Iglesia.[1] En un clima nuevo, se iniciaron conversaciones oficiales. Duraron tres años. Por parte italiana, fueron llevadas adelante por el consejero de Estado *Barone*; por la parte pontificia, por el abogado consistorial *Francesco Pacelli*, hermano mayor del Nuncio en Alemania, tan eminente jurista como buen diplomático, cuya firme flexibilidad supo adaptarse igualmente a las tempestuosas violencias del Duce como a las reacciones de Pío XI. Fueron necesarias doscientas conferencias de tres o cuatro horas, tras las cuales, el abogado Pacelli acudía a dar cuenta al Papa en entrevistas que, a su vez, duraban otras tres o cuatro horas. ¡Pocos tratados han sido tan minuciosamente preparados![2]

Los *Acuerdos de Letrán*, que consagraron oficialmente la *Conciliazione* entre las dos Romas, se compusieron de dos instrumentos diplomáticos: el tratado en veintisiete artículos y cuatro piezas anexas, y el concordato en cuarenta y cinco artículos; Pío XI había exigido que la firma de ambos fuera simultánea. El tratado arreglaba la cuestión de Roma y del poder temporal del Papa. Los solucionaba por mero acuerdo bilateral entre ambos poderes, sin que se aludiera a aquella garantía internacional que Pío IX y León XIII habían reclamado, pero que Benedicto XV se negó a considerar. El Papa reconocía a la Casa de Saboya como soberana de Italia y renunciaba a toda reivindicación sobre territorio alguno del reino. Por su parte, el gobierno italiano reconocía al Papa los derechos y prerrogativas de soberano, con todo aquello que es su expresión: gobierno autónomo, poder legislativo, policía, registro civil, bandera, moneda, servicios públicos, sellos de correos, emisiones radiofónicas y hasta ferrocarril. Unas cláusulas financieras aseguraban a la Santa Sede la entrega inmediata de 750 millones de liras y la atribución de mil millones en renta italiana consolidada. El derecho de legación activa y pasiva quedaba bien precisado: el Papa enviaría libremente a sus nuncios y los diplomáticos acreditados ante él atravesarían libremente el territorio italiano.

Una soberanía sin base territorial hubiera sido, ciertamente, sólo teórica. Así, pues, el Tratado de Letrán proveía a la constitución de un Estado pontificio. Se vaciló un poco antes de darle un nombre: ¿Estado de la Santa Sede? ¿Ciudad libre del Papa? Prevaleció la fórmula *Ciudad del Vaticano*. ¡Mínimo era, en realidad, ese Estado del Papa! Comprendía la Basílica y la plaza de San Pedro, los museos, la biblioteca, los palacios, los jardines y las dependencias del Vaticano: en total, ciento cuarenta y cuatro hectáreas. Aun añadiendo los palacios apostólicos de Letrán, del Santo Oficio, de la Cancillería, de la Dataría, de la Propaganda, del Vicariato, de la Congregación oriental, el dominio de Castelgandolfo, las cuatro grandes basílicas romanas y los santuarios de Asís, Loreto y Padua, inmuebles todos a los que quedaban adjudicados los privilegios de la extraterritorialidad, era bien poca cosa al lado de lo que un siglo antes poseía la Santa

1. Ver los detalles cap. I volumen siguiente.
2. El abogado Pacelli supo imponerse tan bien a las dos partes que, después de la conclusión de los Acuerdos, el Papa le dio el título de marqués y el Rey Víctor Manuel le concedió un Principado hereditario. El consejero de Estado Barone murió poco antes de la conclusión de los Acuerdos. En los últimos meses fue Mussolini mismo quien llevó las negociaciones. El abogado Pacelli redactó el *Diario della Conciliazione* del máximo interés (aparecido en Roma, en 1959). Las negociaciones se desarrollaron en el más absoluto secreto. Mussolini había declarado que cualquier indiscreción sería considerada como un atentado a la seguridad del Estado y su autor enviado a las islas Lípari.

Sede. La Ciudad del Vaticano no era siquiera suficiente para albergar los servicios de una administración mundial: las embajadas acreditadas ante el Papa no podrían instalarse allí; ni se preveía «pasillo» alguno para darle salida libre al mar; la policía italiana debería asegurar el orden en la plaza de San Pedro, tierra pontificia, hasta las puertas de bronce de la basílica y del palacio, donde los guardias suizos, con su alabarda, montaban una guardia inofensiva. Los sacrificios que Pío XI hacía a la *Conciliazione* eran, por lo tanto, considerables. Se había necesitado un Papa de una energía como la de Aquiles Ratti para aceptar «el mínimo de cuerpo para contener el máximo de espíritu: un territorio de proporciones tan mínimas que podía y debía ser espiritualizado por la fuerza espiritual inmensa, sublime, verdaderamente divina que él estaba destinado a sostener y a servir». No podía darse afirmación de la soberanía espiritual de la Iglesia más perentoria que aquélla.

Si el tratado consagraba, por parte del Papa, serios sacrificios, a fin de salvaguardar lo esencial —«esa ficción superada del poder espiritual», como decía el «pequeño padre Combes»—, el concordato daba satisfacción a la Iglesia en todos los puntos.[1] No sólo declaraba al catolicismo religión oficial del Estado y de la nación, sino que proponía como principio que todas las cuestiones en que la política y la religión fueran implicadas, serían arregladas de acuerdo con las leyes de la Iglesia. Las diócesis eran reorganizadas para adaptarse a la Italia nueva. El Papa nombraba por sí solo a los obispos, salvo objeción política del gobierno. A las congregaciones religiosas se les confería personalidad jurídica. Se prometían facilidades a la Acción Católica. El matrimonio religioso obtenía una total eficacia jurídica y el divorcio se hacía casi imposible. Las fiestas religiosas de obligación eran proclamadas fiestas legales. La enseñanza católica se hacía obligatoria en todos los grados. Colocada bajo la invocación a la Santísima Trinidad, esta convención solemne devolvía verdaderamente, en frase de Pío XI, «a Dios a Italia y a Italia a Dios».

La conclusión de los Acuerdos de Letrán tuvo una considerable resonancia. En Italia, en Roma, suscitó un entusiasmo prodigioso. Cuando, por primera vez, el 25 de julio de 1929, Pío XI salió, coronado con la tiara, con el ostensorio en las manos, sentado en la *Sedia*, para dar la vuelta a la plaza de San Pedro precedido de una procesión de varios miles de dignatarios, sacerdotes y seminaristas, quince mil soldados italianos y todas las tropas pontificias fueron apenas suficientes para contener a una muchedumbre que no sólo llenaba la inmensa explanada, sino, hasta el Tíber, todo el barrio de los *Borghi* —esos *Borghi* en los que muy pronto se abriría la monumental avenida a la que se daría el nombre de la *Conciliazione*—. Poco después, la visita oficial de los soberanos de Italia al Vaticano consagró el triunfo de Pío XI. En el mundo entero fueron muchos los que midieron la importancia de este éxito diplomático y comprendieron que al contentarse, para fundar su independencia, con un territorio tan minúsculo que casi podía considerársele simbólico, el pontífice había optado por la soberanía espiritual del Vicario de Cristo y había contribuido grandemente a asentarla.

Sin embargo, en ciertos ambientes políticos y en algunos círculos católicos se mostró mayor reserva. Los demócratas se indignaron de que Pío XI no hubiera hecho nada para salvar al Partido Católico, aquel P.P.I., que había dado tantas esperanzas y que fue barrido de la escena política, en tanto que una parte de sus miembros quedaba reducida al exilio o a la clandestinidad, y otra se unía al régimen hasta el punto de aceptar y mantener puestos decorativos. Se preguntó si ganando como jefe de la Iglesia italiana, Pío XI no había perdido como jefe de la Iglesia universal, y pudo leerse de la pluma de polemistas de izquierda que «el Vaticano se había convertido en una simple organización de propaganda fascista». Una declaración de Pío XI a propósito de la guerra

1. Esta es la razón por la que Pío XI, a un visitante que le felicitaba por el éxito de aquel «gran acto diplomático» replicó con viveza: «No se trata de un acto diplomático, sino de un acto de nuestro magisterio sacerdotal.»

de Etiopía,[1] o una decisión referente al semanario francés *Sept*,[2] fueron interpretadas de manera muy tendenciosa como prueba de la infeudación de Pío XI al fascismo. Pero en realidad, el conflicto que inmediatamente después de la firma de los Acuerdos de Letrán estalló entre el Vaticano y el Palacio de Venecia[3] mostró claramente que cuando se trataba de lo esencial de los verdaderos intereses espirituales, Pío XI, el Papa de los acuerdos, podía mostrarse como un combatiente peligroso y que la independencia de la Iglesia no había sido enajenada. Y la prueba de la segunda guerra mundial, con el hundimiento del régimen fascista que siguió después, iba a probar hasta qué punto Pío XI había visto con claridad al no perseguir más que un objetivo: restituir totalmente al Papado el carácter espiritual de su misión.

Pío XI y Francia

De esta manera, mediante la hábil política de los acuerdos, Pío XI trabajó eficazmente en reforzar la posición de la Iglesia en muchos países. Hay que añadir que, incluso allí donde pudiera parecer ya inútil, ya imposible negociar un Concordato, la situación fue todo menos que mala.

Algunos países no plantearon a la Iglesia problema alguno. Así, Bélgica, donde la Acción Católica especializada acababa de nacer con la J.O.C. del abate Cardijn.[4] El Partido Católico siguió inspirando los gabinetes, ya que el primer ministro procedía de él, a menos que fuera un técnico de finanzas unido a él por sus creencias. Tal vez un poco inclinado a confundir los intereses políticos de los católicos con los de la fe, no por ello este partido ejerció menos influencias cristianas sobre la vida pública, especialmente desde el punto de vista social. Por lo demás evolucionó bajo el doble impulso del movimiento de escisión flamenca y de sus elementos más avanzados para llegar a escindirse en 1937 en dos partes, la *Katholieke Vlaamsche Volkspartij* y el Partido Católico Social, unidos en el Bloque católico. Sólidamente apoyado en elementos de base muy bien organizada, Liga Nacional de Trabajadores, Bœrenbund, Confederación de Sindicatos Cristianos, Federación cristiana de clases medias, ese Bloque seguiría siendo una fuerza. Muy devota de la Santa Sede, Bélgica parecía una de las piedras angulares del catolicismo. Elementos católicos de derecha organizaron un partido «Cristo Rey» que preconizaba métodos autoritarios al servicio de las ideas cristianas. El *Rexismo*, bajo la dirección de León Degrelle, evolucionó muy pronto hacia un inquietante alineamiento en la ideología hitleriana.

La posición de la Iglesia fue igualmente reforzada en los dos grandes países a los que la victoria había convertido en cabezas de Europa, Francia e Inglaterra. La tensión provocada entre Londres y el Vaticano por la cuestión de Irlanda no tenía ya razón de ser cuando la isla fue convertida en Estado independiente. De esta manera los soberanos británicos al ir a Roma en 1923 se dirigieron a celebrar una audiencia con el Papa, gesto que fue muy comentado. En adelante los ingleses no tuvieron nada que objetar al hecho de que el Soberano Pontífice demostrara una benevolencia muy especial para la nación católica cuya independencia ellos acababan de reconocer. Las buenas relaciones restablecidas permitieron superar todas las dificultades que se produjeron a propósito de la guerra greco-turca de Anatolia, en la que el Vaticano consideró a Inglaterra demasiado islamófila, a propósito de Malta, donde Londres sospechó que el Secretario de Estado sostenía en secreto el irredentismo italiano, a propósito de Palestina, donde la instalación del Hogar nacional judío inquietó a Roma acerca de la suerte de los Santos Lugares. Estos incidentes siguieron siendo pequeños. Inglaterra, donde el catolicismo ganaba en número y en

1. Ver volumen XIII.
2. Ver volumen XIII.
3. Donde Mussolini tenía su despacho (ver más adelante).
4. Ver volumen XIII.

influencia, conservó para con el Papa una actitud de deferente estima, que tradujo la elevación a la categoría de Embajada de su representación diplomática. Y Pío XI por su parte manifestó su benevolencia confiando a un prelado británico una nueva delegación apostólica que tendría autoridad sobre todo el Este del continente africano, no lejos de las cuatro quintas partes.

Con Francia las cosas fueron aún mejor. Con todo, no se firmó concordato alguno. Después de la reanudación de relaciones diplomáticas había parecido a muchos que la firma de un tratado de esa clase parecía estar dentro de la lógica de las cosas. Y de hecho varias veces se había tratado de ese asunto, sin que el proyecto superara la fase de las conversaciones preliminares. Quizás el episcopado francés, acostumbrado ya a una total libertad con respecto a los poderes públicos, había temido nuevas dificultades. Puede ser también que los gobernantes, hasta los más moderados, como Poincaré, Barthou, Laval, tenían cierto temor a ver puesta de nuevo sobre el tapete la cuestión de la laicidad. Así, pues, ningún instrumento diplomático había venido a alterar el estatuto de la Iglesia en Francia. Lo que no quiere decir que las relaciones entre ambos poderes no hayan sido buenas —a excepción de una breve crisis— y que no se haya proseguido la obra de pacificación y acercamiento comenzada ya por Benedicto XV.

La única crisis que pareció comprometer las relaciones entre París y el Vaticano se produjo poco después de su restablecimiento oficial. La Cámara que las había votado había sido la del Bloque nacional, elegido en 1920, en medio del terror al «hombre con el cuchillo entre los dientes», y en la que las derechas contaban con 433 de los 613 puestos. Pero al cabo de cuatro años, gastados muy pronto por el esfuerzo enorme y las decisiones impopulares que les imponía el restablecimiento del orden en el país, los moderados fueron barridos, en 1924, por el Grupo de izquierdas, y el poder pasó al radical *Edouard Herriot.* En el programa electoral del grupo figuraba la defensa del laicismo en un puesto muy importante. Algunos de sus jefes, como François Albert, gran maestro de la Universidad, eran perfectos discípulos de Combes. El mismo Edouard Herriot, que declaraba querer «dar la paz al país» y se proclamaba tan admirador del «catolicismo de las catacumbas» y de la «Iglesia de sotanas raídas» como enemigo del «catolicismo de los banqueros», se dejó llevar a una reanudación del anticlericalismo muy al estilo de 1900.

Anunciáronse medidas para poner término al régimen concordatario de Alsacia y Lorena; de ahí nació un violento conflicto con los católicos de aquellas dos provincias, tan perfectamente organizados, tan resueltos, que el gobierno hubo de ceder. Después se trató de aplicar estrictamente la ley de 1901 sobre los congregacionistas, es decir, expulsar de nuevo a aquellas congregaciones religiosas que, en el tranquilo clima de la posguerra, habían vuelto a instalarse en Francia: de esto surgió una seria reacción llevada por la Liga de la defensa de los religiosos excombatientes, del Padre Doncoeur, que organizó manifestaciones que agrupaban a decenas de millares de hombres, reacción tan violenta que Herriot creyó un deber desmentir los proyectos en una carta pública a los cardenales franceses. El único resultado de ese movimiento de anticlericalismo renaciente fue hacer nacer la *Federación nacional católica* que, bajo la dirección del general De Castelnau, agrupó a un millón ochocientos mil franceses para la defensa de la Iglesia.[1]

En seguida se desarrolló un episodio más serio. A pesar de Herriot, obligado a seguirlos, los más violentos dirigentes del grupo organizaron una campaña para la supresión de la embajada de Francia ante la Santa Sede. Tal embajada era inútil, puesto que —decían ellos— no había podido impedir el traspaso, de Lyón a Roma, de la Obra de Propagación de la Fe ni el nombramiento en China de un delegado apostólico, con menosprecio —aseguraban— de los derechos reconocidos a Francia. En 1925, por 314 votos contra 230, fue votada la supresión; pero la medida quedó sin efecto,

1. Cfr. *La fédération nationale catholique,* por Georges Viance.

porque el Senado no quiso secundar a la Cámara, y dieciocho meses más tarde el Grupo de izquierdas se había hundido, arrebatado por el ciclón de una crisis financiera —por lo demás—, sabiamente preparada.

La crisis francesa fue breve. Ni pareció muy grave a la Iglesia. El Cardenal Dubois, Arzobispo de París, conservó sus relaciones con el personal político francés aun en los peores momentos del Grupo. Y Pío XI consideró con mucha calma los acontecimientos. Y no sólo no se hizo nada para consumar la ruptura, sino que la acción del Vaticano se realizó siempre en el sentido más pacífico. En 1924 una memoria confidencial, que se dijo patrocinada por el Cardenal Dubois y el Nuncio, fue enviada a todos los obispos: recomendaba formalmente a todos los católicos que admitieran de hecho las leyes de la laicidad.[1] Se operó, pues, un nuevo compromiso, al que impulsaron el Nuncio, Monseñor Maglione, y el periódico *La Croix*, dirigido por los asuncionistas —¡y bien diverso de *La Croix* de los tiempos del asunto Dreyfus!—. La condena de la *Action française*, que se produjo en ese momento (aunque motivada por razones doctrinales) no quedaba fuera de esa iniciativa, sin duda alguna. En 1928 una declaración del Cardenal Gasparri vino a invitar formalmente a los católicos «a dejar a un lado todas sus preferencias personales por esta o aquella forma de gobierno, a fin de defender mejor los intereses de la Iglesia».

No quiere decir esto, sin embargo, que Pío XI, por deseoso que se mostrara de hallarse en buenos términos con los demócratas franceses, haya impulsado a los católicos a comprometerse, como tales, en las filas de un partido democrático. De hecho, al día siguiente de la guerra se trató de fundar en Francia un partido de democracia cristiana semejante al Partido Popular italiano. Marc Sangnier fue advertido; le animó incluso el Cardenal Gasparri; pero declinó la invitación. Después se estableció una unión entre la Liga de la Joven República y la Federación de cristianos demócratas. En 1924 diversos elementos de grupos llegados de la Juventud católica, de las Semanas sociales, de la Confederación de Trabajadores cristianos, fundaron el Partido demócrata popular, bajo la dirección de Champetier de Ribes, mientras que la Joven República, con Marc Sangnier, más orientada hacia la izquierda, se separaba del movimiento. Esta nueva formación no tuvo éxito más que a medias; su semanario, *Le Petit Démocrate*, nunca superó los 20 000 ejemplares; más tarde, el diario *L'Aube*, emparentado a él, a pesar del talento de su editorialista, Georges Bidault, quedó también en tiradas modestas. Políticamente, el papel del P.D.P. permaneció limitado y sólo su jefe, Champetier de Ribes, fue llamado a ocupar un puesto en los Consejos del Gobierno; su influencia en la opinión pública fue limitada. Francia estaba demasiado dividida en dos bloques, división acentuada aún más por el sistema electoral, para que se desarrollara una corriente de pensamiento político que no podía ser reclamada ni por la izquierda ni por la derecha. ¿Se dio exacta cuenta Pío XI de esa situación? ¿Pensó que un partido que se declarara católico demasiado abiertamente correría el riesgo de estorbar sus relaciones con los gobiernos en el poder? En todo caso, ni desaprobó a los demócratas populares ni los sostuvo.

Pero, cualquiera que fuese el Bloque que se mantenía en el poder, las relaciones con la Iglesia siguieron siendo buenas. El gobierno de la Unión Nacional, presidido por Poincaré —y en el que figuraba Herriot— puso término a la crisis y restableció con Roma los contactos más confiados. Nada turbaría más aquella atmósfera hasta la guerra, ni siquiera el retorno al poder, en 1932, del Bloque de Izquierdas con los gobiernos Herriot, Daladier, Blum. En 1935 la visita al Vaticano del presidente del Consejo, Pierre Laval, mostró la excelencia de las relaciones. Después, en 1937, bajo un ministerio de Frente popular, el Cardenal Pacelli, legado del Papa para las fiestas de Lisieux, fue recibido con señalada deferencia y pronunció, des-

1. Pero Pío XI recordó en varias ocasiones que «cada uno conservaba la justa y honesta libertad de preferir una u otra forma de gobierno que no está en desacuerdo con el orden de cosas establecido por Dios».

de el púlpito de Notre Dame de París, un sermón sobre «la vocación cristiana de Francia». El acuerdo entre la Iglesia de Francia, en plena expansión y soberbia de vitalidad, y la República, al menos oficialmente, estaba asegurado.

Al término de la «pos-guerra»

Hacia 1930 parecía llegarse al final de ese período agitado y confuso que recibía el nombre de «pos-guerra». Las costumbres y las modas alborotadas que en él se habían desenvuelto deslizábanse hacia el olvido: ya no se hacía saltar al buey al tejado ni se escribían poemas «dadá». De los problemas planteados por el conflicto algunos ya estaban resueltos, más o menos bien; otros se aprestaban a tomar aspectos diferentes. Por muchos indicios podía adivinarse que, de pronto, los destinos del mundo iban a tomar un nuevo rumbo.

Este otro período, esta segunda «ante-guerra», era abordado por la Iglesia, al parecer, con grandes oportunidades. Su posición era sólida en muchos países e incluso daba muestras de gran actividad. Sus relaciones oficiales con la casi totalidad de los Estados eran buenas. El prestigio del Soberano pontífice era considerable: el aumento del número de embajadores acreditados ante él nos da una prueba.[1] Sin embargo, existían serias razones de inquietud, y Pío XI lo sabía mejor que cualquiera. El embajador, Charles-Roux, contaba que, mucho antes de que la carrera hacia el abismo pareciera inevitable, el Papa, mirándole con aquellos ojos penetrantes, a través de los gruesos cristales de sus lentes, se lo había anunciado con una precisión estremecedora: «Las potencias del mal están desencadenadas», decía.

Tres causas graves producían esa inquietud. La paz o, mejor dicho, la amenaza de guerra que parecía crecer siempre más, era la primera. Desde su elección al solio pontificio había desplegado todos los medios a su alcance para que esa paz fuera sólida, es decir, humana y justa. En la delicadísima cuestión de las reparaciones impuestas a Alemania, sostuvo a los que, como Lloyd George o Bonar Law, consideraban que Alemania estaba imposibilitada para pagar los millones de marcos que se le exigían. En el momento de la ocupación del Ruhr por Poincaré, dirigió al Cardenal Gasparri una carta destinada a ser publicada, que desaprobaba la operación militar; después envió allí mismo a un prelado con el fin de hacer una encuesta y distribuir víveres... En la época de la discusión sobre la Alta Silesia había dicho a un diplomático polaco: «Creedme: siempre absorberéis a demasiados alemanes.» *Actitud valerosa a favor de los vencidos*, que no siempre fue bien comprendida y que le valió numerosas y amargas críticas.[1] Igualmente, en otros terrenos, había intervenido a favor de la paz ante los delegados de la conferencia de Ginebra en la que se había tratado de Rusia; ante el dictador turco, Mustafá Kemal, para que devolviera la paz a Asia Menor. De todas las maneras posibles, en toda ocasión, había apoyado la acción de la Sociedad de Naciones y la de las instituciones internacionales unidas a aquélla. El acercamiento entre vencedores y vencidos en Locarno valió a sus promotores calurosas felicitaciones pontificias; Pío XI aprobó públicamente el pacto Briand-Kellog, firmado por sesenta naciones en 1928, a fin de «poner fuera de la ley a la guerra». Incluso corrió el rumor de que deseaba que el peregrino de la paz, Aristide Briand, fuera elegido presidente de la República francesa.

Pero, a pesar de las señales que parecían indicar un clima favorable a la paz —por ejemplo, la evacuación de Renania en 1930—, Pío XI sentía que esa paz era frágil y estaba amenazada. La víspera de Navidad, aquel

1. Ver más arriba, cap. II, p. 76.

1. Una torpe frase de la *Gazeta de Colonia* no había contribuido a arreglar las cosas. Para agradecer a Pío XI lo que hacía por los vencidos, aquel periódico había escrito: «Es el Papa más alemán de la historia...»

mismo año, pronunció ante el Sacro Colegio un discurso cuyo tema era la paz: la oportunidad de aquellas palabras era impresionante. Oponiendo al «pacifismo sentimental, confuso y sin discernimiento» de algunos, «la paz de Cristo, la verdadera paz que procede de Dios», recordaba que no sólo por los instrumentos diplomáticos podía establecerse esa paz, sino que era necesario grabarla en los corazones, eliminando las pasiones que se oponían a ella. Y condenaba «el nacionalismo excesivo, que olvida que también otras naciones tienen derecho a vivir y a prosperar». Tales palabras, en medio de la euforia de la paz, sonaron como extrañas advertencias.

Por lo demás, la euforia era relativa. O, mejor dicho, estaba ya a punto de cesar. *Después de tres años de inaudita prosperidad*, todo el mundo occidental parecía sacudido por la crisis económica que, tras haber estallado en Estados Unidos, hacía sentir duramente sus efectos en Europa. «Cíclica», según el término de los economistas, adquirió una amplitud y una gravedad hasta entonces desconocida. Quiebras, paro obrero, el mundo entero parecía hundirse o, al menos, el mundo del sistema liberal-capitalista. Oficialmente se hablaba de ochenta millones de parados.

Ante el espectáculo doloroso que se ofrecía a las miradas, Pío XI no ocultó su angustia. La encíclica *Nova impendet*, de 2 de octubre de 1931, fue dedicada en la mitad de su texto a la durísima crisis económica y a la «situación lamentable de una muchedumbre de trabajadores en paro forzoso». Sin tratar, en absoluto, de proponer soluciones técnicas, se refería una vez más al juicio de la equidad y de la caridad insistiendo en los derechos del hombre frente a las exigencias de la economía, no sin tomar posiciones proféticas.

Pero la causa más grave de su angustia se refería a las consecuencias, cada vez más concretas, de los errores que denunciaba. Exaltadas por el nacionalismo exagerado se desarrollaban ideologías cuya hostilidad a la fe, a la Iglesia y a Dios veía perfectamente. ¿Y no iban a darles mayor virulencia las cóleras suscitadas por la crisis económica? En Italia, el régimen establecido por Mussolini evolucionaba con gran rapidez hacia formas y métodos que un cristiano no podría aceptar. En Alemania, la disolución del Parlamento, decidida imprudentemente por el católico Brüning, canciller, *acababa de revelar al mundo estupefacto* la fuerza de un movimiento de filosofía pagana, el nacional-socialismo. Mientras en Rusia el régimen marxista, desembarazado de los vanos contraataques de los blancos, indiferente al «cordón sanitario» con el que se había pretendido aislarlo del mundo, tras haber liquidado, en 1929, la oposición extremista de Trotsky, bajo el puño de hierro de Stalin, parecía resuelto a imponer su doctrina materialista y atea.

Pío XI iba a responder a esas tres amenazas en la segunda parte de su pontificado. Apóstol de la paz, frente a amenazas de guerra cada vez más apremiantes: abogado de la justicia social frente a las iniquidades de un régimen desequilibrado; defensor de la fe frente a las herejías totalitarias. Tal era el triple papel cuyo cargo iba a asumir en adelante.

INDICE ONOMASTICO

INDICE